QUESTIONS DISPUTÉES

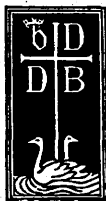
SOUS LA DIRECTION DE

CHARLES JOURNET ET JACQUES MARITAIN

LA JURIDICTION DE L'ÉGLISE SUR LA CITÉ

PAR

CHARLES JOURNET



PARIS

DESCLÉE DE BROUWER & CIE

LA JURIDICTION DE L'ÉGLISE SUR LA CITÉ

DU MÊME AUTEUR :

L'Esprit du Protestantisme en Suisse, Bibliothèque française de Philosophie, Desclée De Brouwer et Cie, Paris, 1925.

L'Union des Églises et le Christianisme pratique, Collection « La vie chrétienne », Bernard Grasset, Paris, 1927.

De la Bible catholique à la Bible protestante, André Blot, Paris, 1930.

CHARLES JOURNET
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE AU GRAND SÉMINAIRE DE FRIBOURG

La Juridiction de l'Église sur la Cité

Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum quod est ex naturali ratione.
S. THOMAS D'AQUIN.



PARIS
DESCLÉE DE BROUWER ET Cie, ÉDITEURS

NIHIL OBSTAT :
Friburgi Helv.,
23 aprilis 1931
L. CLERC, cens.

IMPRIMATUR :
Friburgi Helv.,
7 maii 1931
L. EMS, vic. gen.



Niv

AVANT-PROPOS.

L'idée principale de ce petit livre est prise d'un travail publié dans la *Vie Intellectuelle* du 15 avril 1929, « *La pensée thomiste sur le pouvoir indirect* », qu'il a fallu refondre pour essayer de lui donner plus de clarté, d'exactitude, de solidité. Ce travail de refonte nous était heureusement facilité par les observations qu'on a bien voulu nous faire, en particulier par les remarques si précises qu'un de nos amis, M. Roland Dalbiez, a pris la peine de nous adresser.

Une étude doctrinale concernant la juridiction de l'Église sur la Cité, ou juridictionnelles les relations de l'Église et de l'État, semble à première vue superflue. Chacun connaît la formule catholique générale gouvernant les rapports de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle : ni *confusion*, ni *séparation*, mais *distinction et union par subordination de l'inférieur au supérieur*. L'erreur antique confondait dans l'idolâtrie le spirituel et le temporel ; l'erreur

moderne tend au contraire à les disjoindre, tantôt au profit d'un spiritualisme hostile à la création visible, tantôt au profit d'un matérialisme reniant le Créateur invisible. Au-dessus de ces deux erreurs opposées, représentées par le confusionnisme d'une part, par le séparatisme d'autre part, et qui viennent, dirait Pascal, de ce qu'on suit moins des faussetés que des vérités déformées, la formule catholique se pose avec une netteté, avec une vigueur suffisantes pour qu'on puisse estimer qu'entre ceux qui entendent ce qu'est l'Église et ce qu'est l'État, la discussion, définitivement close sur le plan intellectuel, ne reste ouverte que sur le terrain toujours litigieux des applications pratiques. Et il est exact que la formule générale *distinction et union par subordination de l'inférieur au supérieur* marque un premier cercle à l'intérieur duquel est indubitablement le vrai, à l'extérieur duquel se rencontrent indubitablement les formes diverses de l'erreur. Mais il est exact encore que la vérité est une pointe subtile, et que tant que nous ne saurons pas précisément où se tient le centre du cercle, c'est-à-dire, pour parler sans image, tant que nous n'aurons pas déterminé la signification juridictionnelle parfaitement explicite de la formule qui nous occupe, nous risquerons d'appuyer tout autour, plutôt dans le sens du faux que dans le sens du vrai, et d'entretenir ainsi de périlleux malentendus.

***

A y regarder de près, la formule générale que nous

avons rappelée présente des difficultés spéculatives bien réelles.

La *distinction* du temporel et du spirituel serait facile si, dans le problème dont nous traitons, il fallait entendre par temporel ce qui est matériel, visible, et par spirituel ce qui est immatériel, invisible. Mais précisément ce serait là le principe d'une grave erreur, de l'erreur séparatiste. Il est certain au contraire d'une part que l'État doit s'inquiéter de valeurs humaines et morales qui ne sont pas visibles. D'autre part, il est non moins certain que l'Église du Christ n'est pas invisible ; elle est semblable au Christ, c'est-à-dire incarnée dans les réalités matérielles.

Dira-t-on, pour échapper à l'erreur séparatiste, que l'État a pour domaine la vie sociale naturelle et l'Église la vie sociale surnaturelle ? Cette fois-ci, c'est exact. Mais les difficultés recommencent. Car l'activité *civique* d'un baptisé ne doit-elle pas, elle aussi, découler tout entière de vertus vraiment *chrétiennes*, d'une prudence surnaturalisée, d'une justice surnaturalisée, d'une obéissance et d'une « observance » surnaturalisées ? Alors ne sommes-nous pas, ce coup-ci, rejetés vers quelque doctrine confondant l'ordre civique et l'ordre chrétien ? Pour avoir tenté d'analyser le concept de distinction, nous voilà, semble-t-il, au rouet.

Le concept de *subordination* soulèvera des problèmes analogues. Le spirituel, disent les anciens Docteurs, se soumet le temporel comme l'art du constructeur de navires se soumet l'art du charpentier. La compa-

raison est certes juste. Encore faut-il voir sur quoi elle porte quand on parle de juridiction. Ici, de nouveau c'est un cercle dont il faut trouver le centre !

Même problème quand les rapports du spirituel et du temporel sont comparés par les anciens aux rapports de l'âme et du corps, du soleil et de la lune, etc. Ces comparaisons sont justes, mais restent très implicites. Travailler à les expliciter, c'est en faire sortir soit de la vérité soit au contraire de l'erreur.

C'est là, d'ailleurs, en théologie un phénomène général. Il est exact par exemple de comparer, après Vincent de Lérins et le concile du Vatican, le développement du dogme à celui d'une plante. Pourtant si l'on voulait préciser, ce qui serait contre la pensée du saint Docteur et celle du concile, que le dogme s'accroît comme les plantes par *assimilation* d'éléments étrangers et non par pur *désenveloppement* d'un dépôt révélé primitif, on ferait du coup porter à faux une comparaison qui est juste.

Ces quelques considérations suffisent à montrer qu'il est moins inutile qu'il ne paraît de prime abord de s'employer à dissiper les difficultés spéculatives que soulève la thèse très générale que nous avons formulée. Dans une question où semblent entrer en conflit les intérêts les plus spirituels et les plus généraux de l'humanité, ceux de la religion et ceux de la patrie, soutenus par des passions collectives ardentes et mystérieuses, les moindres erreurs pourront toujours donner naissance à de tragiques malentendus. Et quand d'ailleurs on aurait réussi à la perfection à écarter toutes les obscurités d'ordre

théorique, il restera dans l'application assez de difficultés pratiques pour tourmenter l'humanité et faire obstacle au règne du Christ.

***

Ce n'est pas tout. La doctrine de la juridiction de l'Église sur la Cité pose un autre genre de problèmes. Quelques écrivains catholiques estiment que l'enseignement actuel de l'Église en ces matières est difficilement conciliable avec la pensée des grands Docteurs scolastiques, voire avec la pensée des grands papes du moyen âge, surtout si l'on considère, dans cette pensée, moins son expression littérale que sa tendance intérieure, sa ligne de force. Sur le point des rapports de l'Église et de l'État, la pensée définitive de l'Église n'aurait été formulée qu'avec l'Encyclique *Immortale Dei* où Léon XIII aurait retrouvé, par-dessus le sentiment général du moyen âge, les sentiments plus exacts exprimés soit au IXe siècle par le pape Nicolas, soit au Ve siècle par le pape Gélase. Entre ces dates extrêmes, la grand' route théologique aurait suivi un assez long méandre, et l'historien ne pourrait guère signaler, comme étant restés dans l'axe de la pure doctrine, que les noms de théologiens jusqu'à ces derniers temps peu connus, comme par exemple un Jean de Paris.

Il faut tout de suite convenir que les écrivains catholiques dont nous parlons ont pour eux l'appui de beaucoup d'apparences. Néanmoins leur opinion reste, à première vue, un peu étonnante. Elle le

devient davantage à l'examen. D'une part en effet ils produisent des passages déconcertants de Jean de Paris relatifs à un pouvoir qu'aurait l'empereur de déposer les papes coupables, et ils assurent en même temps que ce théologien est l'ancêtre direct de Bossuet, dont le gallicanisme est cependant notoire. D'autre part ils laissent entendre par exemple que saint Bellarmin aurait dû faire effort pour ramener certains textes authentiques de saint Thomas dans les justes limites de sa doctrine du « pouvoir indirect ».

Que penser, en se plaçant à ce point de vue historique, de la juste doctrine des rapports de l'Église et de l'État ? S'est-elle conservée ou s'est-elle plus ou moins perdue dans la belle époque du moyen âge ? Mais comment se prononcer avec sûreté sur la continuité d'une doctrine théologique si l'on ne commence par la circonscrire avec le plus grand soin ? Alors seulement il deviendra possible de l'identifier sous les formes successives qu'elle revêt. Le souci de reconnaître la continuité essentielle d'une doctrine est sans doute plus vif chez le théologien spéculatif que chez l'historien dont la curiosité se porte davantage sur les diversités qu'apporte le temps, même lorsqu'elles ne sont qu'accidentelles et modales. Une telle différence de préoccupations tient sans doute à la nature même de deux disciplines en présence ; elle tient, plus encore, à quelque secrète disposition de l'âme qui s'oriente ici vers l'éternel, là vers la contingence. Sans être d'égale valeur, ces deux sortes de préoccupations sont légitimes : Dieu aime l'éternité mais il se soucie aussi de la contingence.

Ce qu'il faut regretter c'est que les historiens, alors même qu'ils sont parfaitement éclairés sur la signification d'une doctrine, ne prennent pas toujours la peine de s'exprimer avec la minutie souhaitable en des sujets brûlants, où il convient d'éviter jusqu'aux moindres imprécisions de langage.

***

Tout l'essentiel pourtant ne sera pas encore dit sur la juridiction de l'Église. Afin de rendre raison de bien des textes dans lesquels beaucoup prétendent reconnaître la prétention indubitable des papes du moyen âge à une *potestas directa* sur le temporel, il sera nécessaire d'introduire au moins par quelques mots la notion de la chrétienté et celle de l'empire.

Ce que nous appelons chrétienté est comme un vêtement vivant dont s'entoure au cours des âges l'Église éternelle. Le christianisme demeure, mais les chrétientés qu'il développe autour de lui se succèdent et disparaissent. Une seule Église est possible, mais plusieurs chrétientés sont possibles. Ou, pour parler comme saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, il n'y a qu'une seule Église, mais elle passe par plusieurs moments, plusieurs phases, plusieurs états, *Est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.*

La chrétienté du moyen âge avait théoriquement pour suprême ouvrier l'empereur. Si l'empereur était au-dessus des rois, ce n'était pas, qu'on le note, qu'il représentât quelque pouvoir politique super-

posé à celui des cités parfaites, quelque super-état. C'était parce qu'il était un prince parmi d'autres princes, choisi pour être l'instrument qui s'emploierait loyalement à faire passer davantage dans le monde politique la clarté de la justice surnaturelle. On comprend, dans une telle perspective, quels seront les droits du pape sur l'empereur, de l'Église sur l'Empire.

La chrétienté du moyen âge est aujourd'hui révolue. Autour de l'Église éternelle, une chrétienté nouvelle cherche partout à se former, en Orient comme en Occident. Ce n'est pas l'empereur qui en sera l'instrument : il n'y a plus d'empereur. D'ailleurs les nationalismes sont trop exaspérés pour qu'on puisse attendre de quelque État un protectorat désintéressé. En effet ce n'est point à quelque prince ou à quelque nation que Pie XI demande un tel service. Il parle à tout le peuple. Il convie tous les baptisés, laïques et clercs à une Action catholique préparant la chrétienté de l'avenir. De cela, il faudra dire un mot. On pouvait lire il y a quelques mois dans une revue éditée à Vienne et à Berlin[1] que l'Église, après avoir professé au moyen âge la thèse de la *potestas directa*, puis à l'âge baroque avec Bellarmin la thèse de la *potestas indirecta*, en venait enfin à professer la thèse de la *potestas directiva*, « chère à tous les bons esprits », et l'on apportait

1. Zeitschrift für öffentliches Recht, 1929, p. 44, article de M. Ernst Karl WINTER, intitulé *Kirche und Staat, Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritain's Lehre von der « Potestas indirecta »*.

en témoignage les recommandations de Pie XI sur l'Action catholique qui doit rester étrangère aux partis politiques. Une telle manière de considérer l'histoire de l'Église suppose bien des confusions.

***

On voit dès lors en gros le plan de ce petit essai : un exposé de la question, les grands principes de la solution, la distinction de l'Église et de l'État, la subordination de l'État, le caractère traditionnel de la doctrine présentée, ce qui nous obligera à parler de la chrétienté du moyen âge, enfin quelques mots sur la chrétienté des temps modernes. Il s'agit ici non point d'épuiser tous ces sujets, mais de proposer une orientation.

CHAPITRE I.

POSITION DU PROBLÈME.

I. LA PERMANENCE DE L'ÉGLISE SOUS LA SUCCESSION DES CHRÉTIENTÉS.

Vers quelle organisation du monde, vers quelle chrétienté nouvelle l'Église dirige-t-elle les pas de ses enfants ? Ce n'est pas certes vers la chrétienté du passé, le temps ne se remonte jamais. Nos adversaires s'obstinent à nous rejeter au moyen âge. Inutile de dire que nous n'entendons pas leur obéir.

Nous supposons que la planète doive durer et que demain le soleil doive encore se lever. Et nous disons qu'il est utile de déterminer le plus nettement possible, pour le tenir sans cesse sous le regard de notre intelligence comme la raison de notre agir, l'idéal de la chrétienté nouvelle que l'Église est en train de susciter lentement autour d'elle et qu'elle s'efforce de marquer profondément à l'effigie de Celui « par qui et pour qui toutes choses ont été faites », le Christ-Dieu. Cet idéal est en partie prévisible, en partie imprévisible.

En partie prévisible : car le principe suprême de l'organisation universelle, l'axe des civilisations est, depuis deux mille ans, et restera jusqu'à la fin des siècles cette Église visible et mystique, humaine et divine, qu'a fondée à sa ressemblance, pour régner par elle sur l'espace et le temps, Celui qui a vaincu le monde.

En partie imprévisible : car l'Église doit œuvrer dans une matière changeante, propre à des combinaisons indéfinies et échappant à la loi du recommencement.

C'est donc vers une organisation à la fois permanente et nouvelle que l'Église tourne l'espérance des cœurs baptisés. On peut insister tant qu'on voudra sur la nouveauté ; à condition de réserver ce qui, étant de droit divin, est éternel et supérieur au changement, c'est-à-dire la *forme* capable de marquer le monde futur. Et l'on peut insister tant qu'on voudra sur la permanence ; à condition de faire résolument la part de ce qui, étant d'institution humaine, est caduc et soumis au changement, à savoir la *matière* de quoi ce monde sera fait. Le tout sera de bien discerner ce qui revient à la *forme* et ce qui revient à la *matière*. Faute de quoi les esprits conservateurs s'exposeront à vénérer des vieilleries et les esprits progressistes à sacrifier des choses éternelles.

En expliquant la juridiction de l'Église du

Christ sur la Cité, c'est-à-dire le cas où « se réalise concrètement de la façon la plus sensible, la plus vive et la plus significative la primauté du spirituel »[1], quelques écrivains catholiques, dans leur dessein de servir la chrétienté de l'avenir, nous semblent trop réduire son élément formel et perdre de vue certains droits inaliénables de l'Église.

Nous croyons qu'ici comme ailleurs une grande fidélité à saint Thomas permettra seule de rester en contact profond avec l'enseignement de la Tradition théologique et de préparer avec sûreté l'avenir. Elle rendra manifeste du moins qu'on cède à l'illusion lorsqu'on affirme, par exemple, que pour déterminer la doctrine des relations entre l'Église et l'État, Léon XIII s'est « mis à l'école de Bossuet »[2]. Ou bien que c'est aux « théologiens du XIVe siècle naissant qui prirent le parti du Roi de France contre Boniface VIII » que l'on doit « pour une bonne part le mouvement doctrinal qui aboutit à l'Encyclique *Immortale Dei* »[3] : si, en effet,

1. Jacques MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, p. 9.

2. E. VANCANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuses*, deuxième série, p. 265.

3. Jean RIVIERE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, étude de théologie positive, Louvain 1926, p. 380. — Nous tenons à dire tout de suite ici tout le cas que nous faisons de cet ouvrage dont nous admirons la clarté, l'érudition, la parfaite composition, et combien nous regrettons de ne pouvoir accepter ce qui en constitue comme la thèse principale.

les théologiens dont on parle ont combattu la thèse erronée de la *potestas directa*, ils n'ont cependant pas su se garder de l'excès contraire. Ou bien qu'il n'y aurait pas de milieu entre la thèse d'une « tutelle politique »[1] qu'on impute plus ou moins aux papes du moyen âge et la thèse d'une simple « direction morale », qui se borne à *persuader* à la conscience du souverain — prince ou citoyen — que telle démarche civile doit être entreprise, telle autre empêchée, mais incapable par exemple de jamais *déclarer avec autorité* que, de deux démarches civiles — supposons-les *en soi* toutes deux indifférentes — l'une *présentement* est défendue, l'autre obligatoire au nom du bien général de l'Église : suivant la thèse de la « direction morale », l'Église en effet ne pourrait atteindre autrement que par répercussion et réaction les choses qui ordinairement sont temporelles. Du moins, est-il exact d'écrire — je l'ai lu dans quelque revue — que la chrétienté du moyen âge « avec le Pape à sa tête, l'Empereur ou les Princes fidèles comme organes d'action » était sans doute un bienfait, mais « n'était pas un droit, ni même, il faut bien le dire, à titre décisif tout au moins, une situation normale » ? Si l'auteur entend affirmer qu'aux Princes peuvent succéder des

1. *Ibid.*

républiques — Pie X n'a-t-il pas dit que l'avènement de la démocratie universelle n'importe pas à l'action de l'Église dans le monde —, aux empires des confédérations de nations ; que la chrétienté médiévale, considérée dans ce qui est non point son âme et sa forme spirituelle, mais son corps et son organisation concrète, n'avait pas le droit de durer toujours et n'a même pas celui de ressusciter, il a certes mille fois raison. Mais il faut s'empresser d'ajouter, car certains l'oublient, qu'en *droit* et *normalement*, les nouvelles républiques chrétiennes ou la nouvelle confédération des nations chrétiennes auraient à reconnaître, autant que les princes fidèles ou que l'empereur chrétien, la juridiction de l'Église sur le temporel pour tous les cas où l'exigera le bien de la religion. Sans doute, parmi les nations modernes, où la foi est disséminée dans l'ivraie des hérésies, du judaïsme, du paganisme, et où la séparation de l'Église et de l'État se présente le plus souvent comme donnée en fait, la juridiction de l'Église ne trouvera pas à s'*exercer* de la même *manière* ni peut-être dans la même *mesure* qu'au moyen âge. Il reste que ses droits sont intacts et que les dispositions qui sont de nature à la restreindre ne pourront être qualifiées de normales.

Le pouvoir juridictionnel de l'Église sur les choses ordinairement civiles est un pouvoir

inaliénable, dont la *nature* demeure permanente sous la succession des différentes chrétientés. Ce qui peut changer d'une chrétienté à l'autre c'est le jugement qu'il faut porter sur le *mode* d'exercer ce pouvoir et parfois même sur l'*opportunité* de l'exercer.

2. TRAITS PERMANENTS DU POUVOIR DE L'ÉGLISE DANS LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE.

Si donc nous nous reportons, dans les pages qui suivent, aux grands théologiens du moyen âge et à leurs commentateurs du XVIe siècle, c'est parce que leur souci de demeurer de purs théologiens spéculatifs leur a permis de dégager pleinement, des aspects provisoires qui les recouvraient, les traits permanents du pouvoir de l'Église.

La liberté de l'Église reconnue par Constantin devait avoir pour conséquence lente mais nécessaire la constitution d'une chrétienté où les pouvoirs déposés initialement dans l'Église par le Christ pourraient s'exercer progressivement et se découvrir à tous les yeux. Si passagère qu'elle dût être, une telle chrétienté, par les données qu'elle fournissait et les problèmes qu'elle posait, était favorable à l'établissement d'une doctrine théologique dont l'effort n'allait

pas être, notons-le bien, d'ériger le fait en droit — ce serait faire injure à saint Thomas d'Aquin et ignorer radicalement toute la signification de sa théologie que de penser ainsi —, mais de lire, sous les modalités contingentes du fait, la nécessité éternelle du droit : *Cognitio intellectus*, écrit l'Angélique, *penetrat usque ad essentiam rei*.

Et il faut convenir qu'au XIIIe siècle il était plus facile qu'aujourd'hui de fixer les rapports respectifs de l'Eglise et de l'État. La notion *païenne* de la divinité de l'ordre social, représenté par la société familiale, puis municipale, puis impériale, s'était complètement effondrée. La notion *moderne* de la souveraineté illimitée de l'État reconnu source et principe de tous les droits, notion à base non plus d'idolâtrie comme la notion païenne, mais d'athéisme, ne commençait qu'à peine de poindre. Certes, on croyait à la souveraineté de l'État, les papes et les théologiens l'affirmaient, mais on s'en faisait une autre idée que celle qui a depuis prévalu, une idée *chrétienne*, qui avait, entre autres avantages, celui de ne détruire ni le droit naturel ni le droit évangélique, et de ne pas rendre théoriquement impossible l'union des peuples.

3. LA NOTION CHRÉTIENNE DE LA SOUVERAINETÉ POLITIQUE.

La difficulté d'unir les nations entre elles n'a jamais été en effet plus aiguë qu'aujourd'hui. Au moyen âge, où les hommes n'étaient pas meilleurs, où les cœurs étaient pleins comme les nôtres d'égoïsme, de violence et de passion, une communauté de peuples resta néanmoins possible. Car l'Église emplissait le ciel et ne laissait plus aux nations que la terre, pas même la moitié de la vie. C'est dans l'ordre terrestre et temporel que les cités se classaient comme sociétés complètes, parfaites, autonomes, indépendantes, souveraines ; et cela signifiait qu'elles ne relevaient, dans cet ordre, d'aucune société supérieure. Voilà la juste définition de la souveraineté. Innocent III la ratifiait en affirmant qu'au temporel le roi de France n'a pas à reconnaître de supérieur [1], tout comme Léon XIII dirait

1. « Insuper cum rex superiorem in temporalibus minime recognoscat, sine juris alterius laesione, in eo se jurisdictioni nostrae subjicere potuit », cap. *Per venerabilem, Qui filii sint legitimi* —. Aux mots : « Cum rex superiorem in temporalibus minime recognoscat », le glossateur a ajouté : « De facto, de jure tamen subest romano imperio ». Si le roi devait alors soumission à l'empereur, c'est une nouvelle question que nous ne touchons pas ici.

plus tard qu'en choses humaines la puissance civile est la plus haute[1].

On savait du reste que l'ordre temporel n'est pas l'ordre suprême, qu'une souveraineté *temporelle* n'est donc pas une souveraineté *universelle, absolue*.

Dans l'ordre spirituel régnait l'Église, inaccessible aux divisions nationales, son domaine étant la catholicité. Elle avait mission d'imposer aux sociétés humaines le joug du Christ et de peser sur les ambitions des nations pour les faire rentrer dans le rang. Ainsi régies et contenues, les nations pouvaient constituer autant de sociétés souveraines, inégales certes en ressources, en prestige, en civilisation, en génie, mais égales par nature, et destinées à coexister[2]. Aucune d'elles, si privilégiée qu'elle fût — même celle qui avait pour prince l'empereur et qui, de ce fait, devenait d'une manière plus prochaine l'instrument de l'Église —, ne devait sortir de son rôle, se maquiller en puissance spirituelle et, à la faveur de ce déguisement, prétendre à l'universalité en asservissant ses voisines. Par nature, l'Église était seule universelle.

Telle était, croyons-nous, sur la souveraineté

1. « In GENERE SUO maxima », Encyclique *Immortale Dei*, 1er nov. 1885.

2. Qu'il s'agisse des nations ou des individus, c'est une très grave erreur de ne pas reconnaître *tant l'égalité de leur nature* que l'*inégalité de leurs conditions*.

politique, la manière de penser traditionnelle. Au moyen-âge elle avait permis la constitution d'une communauté de peuples. A l'aube encore des temps modernes, elle devait être publiquement opposée aux abus des conquistadors, avec une indomptable énergie et la passion de la sainte justice, par les plus grands des théologiens espagnols [1].

4. LES GRANDS PRINCIPES DOMINATEURS DE TOUTE POLITIQUE CHRÉTIENNE

La notion médiévale de souveraineté politique, qui avait supplanté la notion païenne, s'était constituée non pas à l'aventure, mais conformément à une doctrine d'ensemble sur l'organisation chrétienne du monde.

Le PRINCIPE SUPRÊME de cette doctrine est que « le droit divin qui vient de la grâce ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle » [2].

La grâce en effet ne détruit pas la nature mais a pour premier effet de l'épurer, de la

1. Cf. VICTORIA, *De Indis et de Jure belli relectiones*, Carnegie Institution of Washington 1917. — Pour LAS CASAS, dont nous n'avons pu trouver les œuvres, voir Marcel BRION, *Bartholomé de Las Casas*, Paris 1927.

2. « Jus autem divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione » Saint THOMAS d'AQUIN, *Sum. theol.*, II-II, qu. 10, a. 10 ; cf. qu. 12, a. 2.

rectifier, de l'affermir ; et pour second effet de la surélever c'est-à-dire de la soulever au-dessus d'elle-même, de la dépasser sans pourtant renier son vœu le plus profond. La grâce et la nature sortent de la main de Dieu. C'est la raison de leur accord, et quand on oppose, en langage de morale chrétienne, les mouvements de la grâce et ceux de la nature, on donne le nom de nature non plus précisément à l'œuvre de Dieu, mais au trouble qu'y jette le péché.

De ce principe suprême, dont les conséquences seront incalculables, on déduit tout de suite que l'Église étant de droit divin, et les différentes formes de la société civile de droit humain, l'Église et la Cité seront entre elles à la fois *distinctes* et *ordonnées*, comme sont la nature et la grâce. Distinction de l'Église et de la Cité, et subordination de la seconde à la première, voilà les deux PRINCIPES PROCHAINS de la politique chrétienne.

Dans les trois chapitres qui vont suivre, nous allons reprendre l'étude de ces trois principes qui commandent toute conception chrétienne de l'organisation du monde. Nous nous arrêterons plus longtemps aux deux principes prochains, celui de la distinction de l'Église et de la Cité, et celui de la subordination de la seconde à la première.

Mais pour orienter le lecteur dans les distinc-

tions et les précisions qu'il nous faudra peu à peu introduire dans notre sujet, nous préférons donner tout de suite, à la manière des théologiens, la définition des principaux termes et des principales conclusions.

5. DÉFINITIONS ET PRINCIPALES CONCLUSIONS.

Il faut appeler *temporel*, avec tous les théologiens, ce qui est ordonné, comme à sa fin immédiate et première, au bien commun (matériel et moral) de la cité terrestre, bien qui ressortit substantiellement à l'ordre *naturel*. En conséquence, l'activité intellectuelle ou morale du général qui prépare son plan de défense, du politique qui réfléchit à la manière d'assurer l'ordre de la cité, du citoyen qui donne volontairement l'impôt de l'or ou du sang, relèvent de l'ordre temporel. Il se pourra que le général, le politique, le citoyen dont nous parlons soient dans la grâce et qu'ils servent leur patrie pour l'amour du Christ. Alors la vertu politique sera réglée en eux non plus par la seule règle de la raison mais par une règle supérieure. La cité leur apparaîtra non plus simplement comme nécessaire à l'épanouissement de la nature humaine, mais encore comme le milieu très humble voulu par la Providence pour être le séjour provisoire d'âmes rachetées par le sang

du Christ. Ils serviront alors leur patrie par une vertu chrétienne, *par une vertu morale infuse, surnaturelle en elle-même*, diront les théologiens thomistes. Toutefois *la matière morale* de cette vertu, bien qu'épurée et élevée par le contact de la grâce, restera d'ordre naturel, la fin immédiate et première qu'il s'agira de procurer restera en effet le bien commun temporel de la cité. On peut payer une dette parce que cela est raisonnable et l'on peut payer la même dette pour l'amour du Christ. Dans le second cas seulement on fait acte de *vertu* chrétienne ; mais dans les deux cas la *matière* morale reste d'ordre naturel.

Et il faut appeler *spirituel*, avec les théologiens, ce qui est ordonné comme à sa fin immédiate et première au bien commun *surnaturel* de l'Église (laquelle est, comme le Christ, à la fois visible et divine) et, par elle, au Christ-Dieu et à la Sainte Trinité. En conséquence les biens ecclésiastiques : maisons, champs, couvents, églises relèvent, par destination, de l'ordre spirituel.

Ceci posé nous disons :

1° —. L'Église a un *pouvoir au sens propre, c'est-à-dire une juridiction*, atteignant *de soi* les CHOSES SPIRITUELLES, qu'elles soient spirituelles par *nature* ou qu'elles ne le soient que par *accident*.

On appelle ici choses spirituelles *par nature*, *normalement*, *régulièrement* les choses qui sont spirituelles en vertu d'un droit établi. Droit *divin*, relatif par exemple à l'organisation interne de l'Église : c'est par droit divin que l'Église désigne le pape, confère juridiction aux évêques, etc. Ou encore droit *ecclésiastique*, car l'Église a reçu du Christ tout pouvoir de prendre certaines dispositions permanentes qu'elle estimera en connexion moralement nécessaire avec son bien commun spirituel, de posséder par exemple des églises ou des couvents, d'exempter les clercs de tel ou tel service public, etc.

Notons que les choses dont nous parlons peuvent être spirituelles soit *entièrement*, *uniquement*, et ne relever que de l'Église : telles sont par exemple les mesures concernant la prédication de l'Évangile, la bonne administration des sacrements, etc.; soit *partiellement*, et concerner à la fois l'Église et l'État : tels sont les effets du mariage qui sont en partie religieux et en partie civils, ou l'enseignement scolaire qui a pour fin d'instruire à la fois des chrétiens et des citoyens. Ces dernières questions qui, de leur nature, sont partiellement religieuses et partiellement civiles ont reçu, en théologie spéculative, le nom de questions *mixtes*[1]. L'Église exerce donc une juridiction

1. Le mot est employé par LÉON XIII qui proteste,

régulière sur les questions mixtes pour la part où elles sont religieuses.

Et l'on appelle choses spirituelles *par accident, par occasion, par exception*, les choses qui, étant *régulièrement* et de leur nature temporelles, deviennent spirituelles *exceptionnellement*[1] dans certaines circonstances concrètes où elles entrent en connexion moralement nécessaire avec le bien surnaturel des âmes. Il est capital de bien entendre que nous parlons, ici encore, de la juridiction toute spirituelle que l'Église a reçue du Christ pour conduire les hommes à leur fin dernière. Cependant cette juridiction, au lieu de s'exercer sur une matière régulièrement spirituelle, s'exerce sur une matière régulièrement temporelle mais exceptionnellement spirituelle. A regarder à la juridiction, il faut dire qu'elle est spirituelle ; à regarder à la matière sur laquelle tombe la juridiction, il faut dire qu'elle est, pour l'ordinaire, temporelle, mais spirituelle dans l'exception qui précisément est en cause.

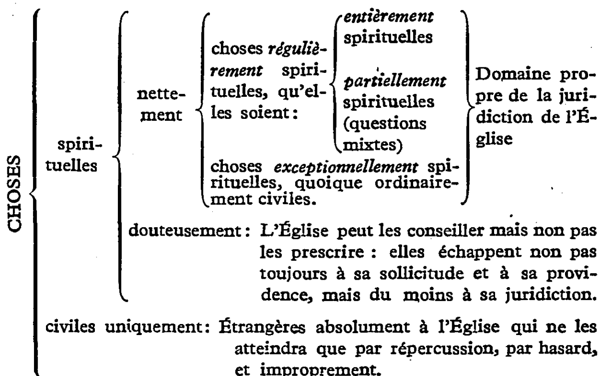
à ce propos, dans l'Encyclique *Immortale*, contre l'usurpation des gouvernements : « De ipsis rebus, quae sunt *mixti juris*, per se statuunt gubernatores rei civilis arbitratu suo, in eoque genere sanctissimas Ecclesiae leges superbe contemnunt. Quare ad jurisdictionem suam trahunt matrimonia christianorum, decernendo *etiam* de maritali vinculo, de unitate, de stabilitate conjugii ».

1. Au lieu des mots *régulièrement* et *exceptionnellement*, on pourrait employer les mots *directement* et *indirectement*, mais ils nous paraissent *moins clairs*.

2° —. Sur les CHOSES CIVILES OU TEMPORELLES en tant que CIVILES ou TEMPORELLES, l'Église ne possède AUCUNE juridiction. Si donc il y a eu, au moyen âge, des princes-évêques, c'est là un état de choses absolument contingent, que les historiens pourront apprécier selon qu'il leur plaira, mais dont nous n'avons pas à nous occuper. Il arrivera pourtant que les mesures toutes spirituelles, que prendra l'Église, pourront atteindre, non sans doute par *destination*, par *intention* et *proprement*, mais par *répercussion*, par *hasard* et *improprement*, les choses civiles et temporelles.

3° —. Dans le cas où certaines mesures civiles entreraient, avec la fin spirituelle de l'Église, dans une connexion non plus *moralement nécessaire*, mais dans une connexion *simplement problématique*, fragile, douteuse, l'Église pourrait CONSEILLER l'emploi ou le rejet de ces mesures, mais elle ne pourrait les PRESCRIRE par un acte juridictionnel. Un législateur ne peut en effet prescrire que les choses qui relèvent certainement de sa compétence. Il va de soi que c'est à l'Église d'apprécier la nature de la connexion survenant entre telle mesure civile et le bien spirituel des âmes et qu'on ne pourrait, à moins d'une « erreur évidente manifestement exprimée », changer en conseil ce qui est donné comme précepte.

Si nous débrouillons bien notre matière, nous aurons donc à la distinguer selon le schéma suivant :



6. LE POINT CULMINANT DU DÉBAT

Un certain nombre des notions mises en œuvre dans le schéma que nous venons de tracer seront expliquées dans l'exposé qui suivra. Mais avant de le commencer, il convient de dire tout de suite où se trouvera l'endroit le plus délicat du problème théologique de la juridiction de l'Église sur la Cité.

Tous les catholiques reconnaissent que l'Église possède, de droit divin, un pouvoir juridictionnel plein et véritable.

Tous reconnaissent que ce pouvoir porte tant

sur les choses *entièrement* spirituelles que sur les choses *partiellement* spirituelles.

Tous admettent que l'Église peut *conseiller* mais non pas *prescrire* dans les matières qui lui apparaissent comme douteusement spirituelles.

Enfin tous accordent que jamais l'Église n'atteindra les choses *uniquement civiles* autrement que par répercussion, par hasard et improprement.

La difficulté principale concerne donc les choses exceptionnellement spirituelles. Elles appartiennent régulièrement à la catégorie des choses civiles, que l'Église n'atteint que par simple *réaction*. Faut-il prévoir en outre certains cas extraordinaires où l'Église les atteindrait par véritable *juridiction* ?

En d'autres termes, faut-il soutenir que l'influence légitime de l'Église sur les matières régulièrement civiles ne serait jamais autre chose que le pur contre-coup, le pur choc en retour d'une mesure juridictionnelle qui, strictement, porterait sur des réalités toujours et partout spirituelles ? Ou bien, à côté de cette influence par contre-coup faut-il admettre que l'Église puisse, dans certains cas d'interférence qui seront, en ce sens, des cas exceptionnels, prendre une mesure immédiatement juridictionnelle en des choses ressortissant habituellement au domaine civil ?

Nous croyons faire écho à la tradition théologique la plus authentique en répondant sans hésiter : *non* à la première question et *oui* à la seconde.

Certains voudraient que l'Église ne puisse toucher aux matières qui sont d'ordinaire politiques et économiques qu'à la façon dont saint Paul, en prêchant le vrai Dieu aux Ephésiens, touchait à la corporation des orfèvres, vendeurs de statuettes de Diane. Sans doute l'Église agit, et même puissamment, de cette manière : elle a, par exemple, supprimé l'esclavage en prêchant l'égalité devant le Christ des chrétiens de toutes les conditions, Juifs et Grecs, hommes et femmes, libres et esclaves. Sans doute, encore, l'Église est obligée de recourir de plus en plus à ce mode d'action quand elle trouve en face d'elle un monde soupçonneux, défiant, plus disposé à l'accuser qu'à la comprendre ; ou quand elle trouve autour d'elle non plus la chrétienté homogène du moyen âge, limitée à une portion privilégiée de la terre habitée et pareille « à un château-fort dressé au milieu des terres », mais une chrétienté étendue comme un réseau sur toute la surface du globe et pareille « à l'armée des étoiles jetée dans le ciel »[1]. Mais nous discutons ici

1. Jacques MARITAIN, *Le Docteur Angélique*, Paris, 1930, p. 84.

de la *juridiction* même de l'Église, et non pas du *mode* ou de l'*opportunité* de son exercice. Et nous regardons comme seule traditionnelle la thèse qui soutient que la *juridiction de l'Église porte sur les matières régulièrement civiles lorsque, par interférence, elles deviennent spirituelles.*

On nous a demandé quelques exemples capables d'illustrer la distinction des deux voies par lesquelles l'Église atteint les choses ordinairement civiles, la voie de la *juridiction* et la voie des *répercussions.*

On aurait un exemple du premier cas dans l'hypothèse où l'Église déposerait, par jugement, un roi jusqu'alors légitime, mais dont l'impiété deviendrait désastreuse à la nation chrétienne qu'il régit. Et un exemple du second cas si l'on supposait que l'Église réprouve et dénonce si vivement l'impiété du roi que ses sujets en prennent occasion de le renverser pour leur compte.

Un exemple du premier cas si le pape interrompt les hostilités en imposant la trêve sous telle forme particulière, plutôt que sous telle autre *de soi* suffisante mais jugée *hic et nunc*, en raison de quelque grave intérêt spirituel, insuffisante — en effet, la forme de la trêve est chose régulièrement temporelle, qui peut être occasionnellement spirituelle; et du second cas s'il

persuade ou même commande aux belligérants de faire la trêve, sans rien préciser de plus, et que ceux-ci choisissent la manière d'obéir.

Un exemple du premier cas si l'Église ordonnait la dissolution de tel parti politique ou économique composé de catholiques ; et du second cas si l'Église, sans dissoudre ce parti comme tel, condamnait les erreurs politiques ou économiques dont il s'inspire, et prescrivait aux fidèles de s'éloigner de son enseignement — dans ce cas, le parti, *comme tel*, ne serait atteint que par répercussion.

Un exemple du premier cas si l'Église interdisait de donner un suffrage à tel candidat dont le programme, sans être *de soi* condamnable, serait, *en vertu des circonstances*, préjudiciable au bien de la religion — voter pour tel autre programme honnête, qui est œuvre régulièrement temporelle, deviendrait, dans l'hypothèse, œuvre spirituelle ; et du second cas si l'Église se contentait de rappeler, au temps des élections, qu'un fidèle ne peut en conscience voter pour qui travaille à détruire la foi — la désignation du mauvais candidat ou du mauvais programme n'est point faite alors par acte juridictionnel.

Dans les exemples du premier cas, l'Église, par voie de juridiction, préciserait la mesure

civile à prendre ou à éviter, parce que cette mesure, du fait qu'elle s'est trouvée en connexion moralement nécessaire avec le bien spirituel des âmes, est devenue spirituelle. Elle était *civile en acte* et *spirituelle en puissance* ; mais elle est devenue *actuellement spirituelle*. Dans les exemples du second cas, l'Église se contenterait de recourir à l'une de ces mesures qui par nature sont toujours spirituelles et dont les fidèles auront à déduire ce qu'elle peut impliquer de conséquences politiques et économiques.

Nous pensons avoir posé le problème d'une manière suffisamment concrète. La distinction entre deux sortes d'interventions de l'Église, en matière civile, l'intervention par voie de juridiction et l'intervention par voie de répercussion, ne le représente pas tout entier. Elle ne fait que marquer son point culminant. Elle présuppose la connaissance d'un certain nombre de notions et de principes qu'il nous faut essayer d'exposer.

CHAPITRE II.

LE PRINCIPE SUPRÊME DE LA POLITIQUE CHRÉTIENNE.

1. LA FORMULE DE SAINT THOMAS.

« *Le droit divin qui vient de la grâce ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle* »[1] en sorte que les princes infidèles continuent de régner légitimement même sur ceux de leurs sujets qui se convertissent au christianisme. Par ce même principe, saint Thomas explique un peu plus loin que le prince qui devient infidèle ou apostat ne perd pas pour autant son pouvoir sur ses sujets qui restent tenus de lui obéir : « Le *dominium* a été introduit par le droit des gens qui est un droit humain. Or la distinction entre fidèles et infidèles relève du droit divin, lequel *ne détruit pas le droit humain.* »[2]

1. II-II, qu. 10, a. 10.

2. « Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio : eo quod dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum ; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum jus divinum, *per quod non tollitur jus humanum* ». II-II, qu. 12, a. 2.

2. SON CARACTÈRE TRADITIONNEL

Nous tenons ce principe fondamental de saint Thomas comme l'expression de la pensée traditionnelle de l'Église.

Cela ne veut pas dire certes qu'on en doive retrouver l'énoncé explicite à tous les âges de l'Église. Cela veut dire que lorsque saint Thomas l'a formulé, l'Église l'a reconnu comme la traduction exacte de la pensée qu'elle portait en elle depuis le jour de sa fondation, et déjà clairement manifestée dans l'Écriture, par exemple dans les passages où saint Paul affirme la légitimité de la juridiction impériale.

Avant saint Thomas, et quelque temps encore après lui, les théologiens pourront employer à la place de cette formule spéculative et parfaitement compréhensive, des formules dont le caractère pratique et utilitaire risquera de les faire pencher, suivant les besoins immédiats de l'apologétique, soit trop à droite quand ils auront l'air de résorber le droit humain dans le droit divin, soit trop à gauche quand ils auront l'air d'égaler le droit humain au droit divin. L'erreur serait de prétendre que l'Église s'est engagée dans ces formules, et qu'elle les a considérées non point comme simplement approchées mais comme déjà définitives.

L'Église, en effet, n'a certes point reconnu sa pensée dans la thèse des écrivains impérialistes et des légistes de la cour de France qui, au début du XIVe siècle, affirmaient que l'empereur ou le roi sont, à l'égal au moins du pape, des vicaires de Dieu.

Mais elle ne l'a pas non plus reconnue dans les thèses où Gilles de Rome — et après lui Agostino Trionfo — soutient qu'il n'y a pas de domaine politique légitime hors de l'Église, que le droit de propriété n'est légitime que dans l'Église et par l'Église[1]. D'ailleurs dans son *De regimine principum*, composé un peu avant, à l'intention de Philippe le Bel (1280), Gilles de Rome avait défendu la légitimité de la juridiction civile !... Son contemporain, entré comme lui chez les Ermites de Saint-Augustin, Jacques de Viterbe, mêle plus ou moins, dans le *De regimine christiano* (1301-1302), les deux thèses contraires, celle de l'absence du droit hors de l'Église et celle de la légitimité des royaumes païens[2]. Hugues de Saint-Victor

1. Dans le *De ecclesiastica potestate*, écrit en 1301. Cité par H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe : De regimine christiano*. Paris, 1926, p. 44-45.

La même thèse reparaît un peu plus tard (1307-1308) dans l'apologie de Boniface VIII par le franciscain Agostino Trionfo, cf. Jean RIVIERE, *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 353.

2. H.-X. ARQUILLIÈRE, *ibid.*, p. 47.

(† 1141) lui-même, qui déclare que « le pouvoir spirituel doit instituer le pouvoir temporel *pour qu'il existe* et le juger s'il se conduit mal », n'entend pas cependant absorber le pouvoir séculier dans la puissance spirituelle, puisqu'il maintient les droits du pouvoir séculier même sur les biens terrestres cédés à l'Église par les fidèles [1].

La thèse de l'absorption du pouvoir civil dans le pouvoir spirituel apparaît comme une thèse erronée qui se développe en marge de la pensée traditionnelle. Loin de représenter le sentiment authentique de l'Église, elle ne mérite même pas l'appellation de thèse augustinienne. Car lorsque saint Augustin déclare, en faisant le procès de la Rome païenne, que sans la justice les royaumes ne sont que de grands brigandages [2], lorsqu'il ajoute qu'il n'y a pas de justice dans le paganisme où Dieu n'est pas servi [3], il entend marquer une position extrême à laquelle accule une logique rigoureuse. Il n'entend pas refuser aux peuples païens toute juridiction légitime. M. Arquillière, qui relève l'influence de ces passages du *De Civitate Dei* sur les théologiens que nous venons de citer, a soin d'ajouter : « Nous n'ignorons pas

1. *Ibid.*, p. 64.
2. *De Civitate Dei*, lib. IV. cap. 4.
3. *Ibid.*, lib. XIX, cap. 21.

que, dans d'autres passages de ses œuvres, et même dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin montre qu'il a conscience du droit naturel de l'État ».[1]

Est-ce que la pensée traditionnelle de l'Église pouvait renier le texte où saint Paul recommande aux chrétiens de Rome d'obéir à des autorités qui étaient païennes (Rom., XIII, 1-2) : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures : car il n'y a point d'autorité qui ne soit de Dieu, et celles qui existent sont établies par Dieu. De sorte que celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre voulu de Dieu »... ?

Est-ce qu'elle pouvait même oublier le commentaire si compréhensif inscrit par saint Augustin en marge de ce texte ? « L'apôtre prévient ceux qui pensent orgueilleusement que, puisqu'ils ont été appelés par le Seigneur à la liberté en devenant chrétiens, ils n'ont plus dans le cours de cette vie à observer de règle ni à se soumettre aux autorités supérieures chargées du gouvernement des choses temporelles. Car, puisque nous sommes composés d'une âme et d'un corps, aussi longtemps que nous demeurons dans cette vie temporelle, nous aurons besoin de choses temporelles pour l'entretenir. Il nous faut donc, pour autant, être soumis

1. *Le plus ancien traité de l'Église...*, p. 43, note 1.

aux autorités, c'est-à-dire aux hommes constitués en dignité qui gouvernent les choses humaines. Mais, pour autant que nous croyons en Dieu et que nous sommes appelés à son royaume, nous n'avons à être soumis à aucun homme qui tenterait de détruire le don que Dieu nous a fait en vue de la vie éternelle. Si donc quelqu'un estime que, du fait qu'il est chrétien, il n'a plus à payer l'impôt ni le tribut, ni à rendre honneur aux autorités à qui est confiée la charge de gouverner, il est victime d'une grave erreur. Si quelque autre estime, au contraire, que les autorités préposées aux choses temporelles ont pouvoir même sur sa foi, il tombe dans une pire erreur. Il faut ici observer ce que dit le Seigneur et rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Et bien que nous soyons appelés à un royaume où les autorités temporelles n'ont rien à voir, tant que nous relevons de la vie présente et que nous ne sommes point parvenus dans le siècle où s'évanouiront toute principauté et toute puissance, il nous faut supporter notre condition et garder l'ordre des choses humaines, ne faisant rien par simulation, et obéissant, en ce point même, non pas tant aux hommes qu'à Dieu qui nous l'ordonne »[1].

1. *Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos*, propos. 72.

3. LA DÉFENSE DES INDIENS.

a) *Victoria*.

En invoquant le principe même de saint Thomas que nous venons de citer, François de Victoria affirmera, en 1532, dans ses cours de Salamanque, que l'infidélité n'enlève, de soi, ni le domaine public ni le domaine privé[1]; que les Sarrasins, les Juifs et les autres infidèles sont donc vraiment propriétaires, autant que les chrétiens, et qu'on ne pourrait les spolier sans être coupable de vol ou de rapine[2]; que les Barbares, c'est-à-dire les Indiens du Nouveau Monde, malgré leur infidélité et les péchés mortels dans lequels ils vivent, sont princes légitimes et propriétaires légitimes, en telle sorte que les chrétiens ne sauraient arguer de

1. « Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus. Haec conclusio est S. Thomae, II-II, qu. 10, a. 12 » *De Indis recenter inventis*, sect. I, nº 7, p. 226. — Victoria justifie l'axiome de saint Thomas par l'Écriture, qui appelle *rois* des *infidèles* comme Sennacherib, Pharaon, etc.; et surtout par S. Paul (Rom. XIII, 1) et S. Pierre (I Pierre, II, 13-18), qui commandent aux esclaves d'obéir à des maîtres, et au peuple chrétien d'obéir à des princes, lesquels tous alors étaient païens.

2. « Ex quo patet quod nec a Saracenis, nec a Judaeis nel aliis infidelibus licet capere res quas possident, per se loquendo, i. e. quia infideles sunt; sed est furtum vel rapina, non minus quam a christianis » *Ibid.*

leur infidélité ou de leurs péchés pour s'emparer de leurs pays et de leurs biens, comme l'établit admirablement et longuement Cajetan [1].

b) *Cajetan.*

C'est entre 1511 et 1517 que Cajetan écrivit le commentaire de la *Secunda Secundae* où se trouve le passage capital signalé par Victoria : « Il peut y avoir des infidèles qui ne sont ni en droit ni en fait sous la juridiction temporelle des princes chrétiens. Par exemple, les païens qui n'auraient jamais été sujets de l'Empire Romain, et qui habiteraient des terres où le nom chrétien est demeuré inconnu. Les gouvernements de ces peuples, encore qu'infidèles, sont légitimes, qu'ils soient de forme royale ou démocratique [2]. L'infidélité ne leur ôte pas la juridiction sur leurs sujets, car le dominium ressortit au droit positif, et l'infidélité au droit divin, lequel ne détruit pas le droit humain, comme l'explique S. Thomas, II-II, qu. 10, a. 10. Nul roi, nul empereur,

1. « Barbari, nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis, impediuntur quin sint veri domini tam *publice* quam *privatim*, nec hoc titulo possunt a christianis occupari bona et terrae illorum, ut late et eleganter deducit Cajetanus, *in* II-II, qu. 66, a. 8 » *Ibid.*, n° 19, p. 229.

2. « Sive regali, sive politico regimine gubernentur ».

ni l'Église romaine n'ont le droit de faire la guerre à des païens pour s'emparer de leurs terres et pour les soumettre temporellement. On ne découvrirait en effet aucun prétexte à une guerre juste, puisque *Jésus-Christ, Roi des Rois,* à qui *toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre,* a envoyé, pour conquérir le monde, non des soldats et des armées, mais de saints prédicateurs, *tels des brebis parmi des loups.* Et c'est pourquoi, même dans l'Ancien Testament, qui était cependant le temps de la conquête armée, je ne vois pas que la guerre ait été déclarée à un peuple pour cette raison qu'il était infidèle. Elle l'a été contre les peuples qui refusaient de livrer passage, ou qui avaient attaqué les premiers, ou qui détenaient ce qui ne leur revenait pas. C'est pourquoi nous pécherions très gravement si nous entreprenions de répandre la foi du Christ par de tels moyens. Non seulement nous ne serions pas les maîtres légitimes des peuples ainsi conquis, mais nous nous serions rendus coupables de grands brigandages, et nous serions tenus à restitution, comme le sont tous ceux qui injustement ont conquis ou détiennent un pays. Il faudrait envoyer à ces peuplades non pas des conquérants qui les oppressent, les scandalisent, les asservissent et *les font deux fois plus fils de la géhenne* (Mt., XXIII, 15), mais de saints prédicateurs

capables de les convertir à Dieu par leur parole et leur exemple »[1].

c) *Las Casas.*

A lire ces derniers mots on songe invinciblement à Las Casas. Il était l'un de ces conquérants que l'esprit d'aventure et de cupidité avait poussés au Nouveau-Monde, lorsqu'un sermon du dominicain Montesinos vint changer son cœur. En 1510, il est ordonné prêtre et chante sa première messe à Cuba. Il devient tout de suite le Père des Indiens. Il les défend par sa parole, par ses écrits, par toute sa vie. Dans son *Traité comprobatoire de l'empire souverain et du principat universel que les rois de Castille et de Léon possèdent sur les Indes*, imprimé à Séville en janvier 1553, il proteste avec une suprême énergie, avec violence même, contre les théoriciens aux gages des conquistadors qui prétendent que, les Indiens étant infidèles, leurs biens et leurs terres passent de ce fait aux chrétiens : « Ceux qui disent que le

1. CAJETAN, in II-II, qu. 66, a. 8, n° 1. — Les cinq dominicains, parmi lesquels Pierre de Cordoue et Antoine de Montesinos, que Cajetan, alors Général de l'Ordre, envoya, vers la fin de 1509, à Saint-Domingue, étaient des hommes vraiment apostoliques. Cf. TOURON, *Histoire générale de l'Amérique depuis sa découverte*, Paris, 1769, t. I, p. 213.

Christ en venant au monde a, *ipso jure*, privé les infidèles de toute autorité, indépendance, souveraineté et juridiction, disent une chose absurde, contraire à la raison, indigne même de l'intelligence des paysans, scandaleuse, infâme, indigne du nom chrétien. Ils portent faux témoignage contre Jésus qu'ils déshonorent. Il n'y a pas de plus grand obstacle à la prédication de l'Évangile. Si le Christ est venu pour exercer toute justice, *il ne peut dépouiller les hommes de leurs droits naturels*. Avec cette opinion impie et détestable, ils rendent l'Église menteuse, ils sont coupables d'hérésie et de sacrilège, et on devrait brûler vifs ceux qui la soutiennent, car elle est contraire à l'Écriture et à la doctrine de l'Église »[1].

L'affirmation de la coexistence de deux droits, le droit divin issu de l'Évangile et le droit humain issu de la raison est, on le voit clairement, la colonne vertébrale de toute doctrine chrétienne authentique sur l'organisation du monde.

1. Cité par Marcel BRION, *Bartholomé de Las Casas*, Paris, 1927, p. 238.

CHAPITRE III.

LE PREMIER PRINCIPE PROCHAIN : DISTINCTION DE L'ÉGLISE ET DE LA CITÉ.

I. DE LA DISTINCTION DU DROIT DIVIN ET HUMAIN, A CELLE DE L'ÉGLISE ET DE LA CITÉ.

Les notions de droit divin et de droit humain sont des notions tout à fait générales qui incluent, comme un genre ses espèces, les formes du droit divin et du droit humain dont il nous faut déterminer les rapports.

Le droit révélé au monde par Dieu a pu prendre des formes diverses, dans l'Ancien Testament, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, et dans le Nouveau Testament où il est identifié par Jésus à la juridiction de l'Église. C'est donc de la juridiction de l'Église, appelée encore pouvoir spirituel, que nous allons parler.

Si l'on traite du « dominium » humain et temporel, il faut distinguer le domaine *public*, c'est le domaine du prince, du gouvernement, sur l'ensemble de la cité ; et le domaine *privé*,

c'est le domaine des personnes particulières sur les biens qu'elles possèdent en propre. Sans doute, quand on a résolu en général le problème des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, la même solution est appliquable, proportionnellement, au domaine temporel public et au domaine temporel privé. Toutefois, pour ne pas allonger, nous laisserons de côté la question du domaine temporel privé. Nous réserverons le nom de pouvoir temporel, de choses temporelles, au pouvoir civil, aux choses civiles, politiques ou interpolitiques, nationales ou internationales.

2. LA JURIDICTION SPIRITUELLE.

La juridiction de l'Église, ou juridiction spirituelle, est double. L'Église peut être le simple véhicule des lois et des préceptes immédiatement révélés par Dieu : Tu ne mentiras pas, tu ne tueras pas: cette juridiction spirituelle est divine *immédiatement*.

L'Église, de plus, en vertu des pouvoirs déposés en elle par son Fondateur, pourra prendre elle-même avec autorité les dispositions qui sont en connexion moralement nécessaire avec sa fin spirituelle [1]: Dieu impose la loi

1. *En connexion moralement nécessaire avec sa fin* : Nous

de pénitence et l'Église précise en exigeant au moins la pénitence du jeûne et de l'abstinence; Dieu commande de sanctifier le temps et l'Église précise en exigeant au moins l'assistance à la messe dominicale ; les prêtres doivent vaquer au bien spirituel des âmes et l'Église, pour qu'ils s'en acquittent pleinement, les exempte du service militaire ; les princes chrétiens doivent agir chrétiennement non seulement dans leur vie privée, mais encore dans leur vie publique et le pape peut leur faire obligation de préparer une bataille comme Lépante... « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (Mt. XVI, 19). Cette juridiction spirituelle est appelée communément juridiction ecclésiastique. Mais l'Église est divine. Sa juridiction l'est aussi. Il ne s'agit pas sans doute, cette fois-ci, d'une juridiction exercée immédiatement par Dieu et communiquée par une révélation ; il s'agit d'une juridiction exercée immédiatement par l'Église assistée

tenons du R. P. Marin-Sola cette expression que nous avons déjà employée et dont nous userons souvent.

De cette connexion, c'est évidemment l'autorité supérieure, c'est-à-dire celle de l'Église, qui jugera en dernier appel. Et tant qu'il n'y aura pas, de sa part, *error manifestus patenter expressus* (auquel cas elle serait la première à vouloir qu'on n'obéît pas), sa décision, ici comme dans tout le champ de la juridiction spirituelle, liera en conscience.

de Dieu. Elle est encore divine, non plus immédiatement, mais *médiatement*.

L'expression « pouvoir spirituel » désigne les deux formes de la juridiction de l'Église, mais on devine que c'est la juridiction médiatement divine que les pouvoirs civils — et les hérésiarques — commenceront d'ordinaire par contester.

3. LA JURIDICTION CIVILE.

a) *La juste notion du politique.*

On sait assez que l'erreur des païens est non pas d'avoir nié la divinité mais d'avoir socialisé le divin et déifié le politique. L'organisation païenne du monde est placée sous le signe de la confusion du divin et du social. D'où les grandeurs et les horreurs de la politique antique.

L'erreur moderne est toute contraire. Elle a, il est vrai, les mêmes racines. Pas plus que le monde païen, le monde moderne — nous entendons par là le monde qui, dès la fin du XIIIe siècle, a cherché à supplanter la chrétienté médiévale — n'a connu le juste rapport du spirituel et du temporel qui est *distinction et union*. Mais, au lieu de *confondre* le spirituel et le temporel, le divin et le social, il les *sépare*,

c'est-à-dire que sous couleur de les distinguer, il brise en réalité les liens nécessaires et vitaux qui doivent les unir.

C'est la Réforme qui, grâce à la thèse centrale de la justification par la foi seule, put *disjoindre* totalement l'invisible et le visible, et accréditer définitivement l'idée d'une *séparation* nécessaire à faire entre le spirituel et le temporel, le divin et le social, le moral et le légal, etc. Elle fut la grande théoricienne, la grande théologienne de la doctrine séparatrice. Cette doctrine est essentielle au protestantisme. On la retrouve au fond du protestantisme de Luther, comme au fond du protestantisme de Harnack.

La division en deux moitiés du divin et du social allait avoir des conséquences imprévues. La Réforme était obligée, *du moins en théorie*, de reléguer toute la religion dans l'invisible et d'abandonner au monde et au Prince de ce monde tout le visible, tout le social. Le spiritualisme de Luther appelait, comme nécessaire contre-partie, le matérialisme de Marx. Ces deux erreurs acceptent une maxime identique : « La religion est chose privée ».

Dès lors la notion de cité était radicalement faussée. On réservait encore à la cité le domaine temporel. Pourtant domaine *temporel* signifiait non plus domaine fondamentalement *naturel* (matériel et moral), mais domaine *matériel* tout

court. L'État était déchargé de tout souci moral. Il en prenait allégrement son parti :

Wenn ich nicht lügen darf, kann ich nicht fertig werden.

Cette maxime est de Bismarck ; il n'est, hélas ! pas seul à l'avoir pratiquée.

A cette notion pervertie du politique, opposons la saine notion, déjà dégagée par Aristote et approfondie par saint Thomas d'Aquin. La vie politique, comme la vie humaine, est à la fois morale et matérielle : en soi et formellement, elle est *morale* ; à titre de condition prérequise elle est *matérielle* et *soucieuse de richesses*. D'abord morale, ensuite soucieuse de richesses. Car l'homme, comme homme, ne vit pas seulement, ni même principalement de pain. L'État, certes, doit faire des routes et des chemins de fer, des traités d'importation et d'exportation. Ce n'est pas là tout son domaine. Sa compétence s'élève jusqu'au moral. Il a le droit et le devoir de s'intéresser à l'École [1], de maintenir très haut le niveau de la vie publique, de lutter avec la dernière énergie contre tout ce qui serait capable d'avilir la dignité humaine. Tel doit être son premier souci.

Tout cela va de soi pour un catholique. Le point difficile est ailleurs.

1. Lire sur ce sujet : François CHARRIÈRE, *La famille et l'État dans l'École*, Nova et Vetera, 1928, p. 168 ; *L'Église et l'État*, *Ibid.*, 1930, p. 15.

b) *La vie politique est-elle naturelle ou surnaturelle? L'œuvre politique est-elle naturelle ou surnaturelle?*

Est-ce que le chrétien ne pourra pas donner à sa patrie l'impôt de l'or et l'impôt du sang *pour l'amour du Christ* ? Est-ce que saint Louis gouvernant la France, ou Garcia Moreno l'Équateur, n'agissent pas en purs chrétiens, n'exercent pas une vertu vraiment *surnaturelle*, une prudence politique vraiment *surnaturelle* ?

Alors ne faut-il pas dire que la vie politique, telle que le chrétien doit la vivre, est tout entière surnaturelle, tout entière spirituelle, et qu'à ce titre elle relève de l'Église? Mais, dans ce cas, où tracer les frontières du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État ?

Les théologiens thomistes concéderont en effet que le chrétien, s'il essaie de chérir sa patrie un peu comme Jésus a chéri Jérusalem sur laquelle il a pleuré, exerce une vertu proprement chrétienne, une vertu morale infuse, surnaturelle dans son *motif* formel, et donc surnaturelle en soi et dans sa substance même ; mais ils ajouteront que cette vertu porte néanmoins sur une *matière* qui substantiellement est naturelle[1]. Considérée d'une façon très matérielle

1. « Dicitur, has virtutes morales infusas, esse quoad

la même *chose*, par exemple l'acquittement de l'impôt de l'or et du sang, ou la gérance du bien commun de la cité, peut être, en effet, en théorie et dans l'abstrait accomplie pour deux raisons formelles, pour deux *motifs* formels très différents : motif simplement *rationnel* ou motif *surnaturel*. C'est toujours en gros, substantiellement, fondamentalement, la *chose* politique dont il s'agit ici et là, mais cette chose résulte d'une *vie politique* qui dans le premier cas est simplement naturelle en soi ; et dans le second cas, substantiellement surnaturelle.

La vie politique plénière du chrétien est donc substantiellement, fondamentalement, *naturelle et temporelle* si l'on regarde à la matière où elle s'extériorise, mais *surnaturelle et spirituelle* si on la regarde en elle-même. Ou encore, pour employer d'autres mots qui reviendront plus

substantiam supernaturales, et versari quidem circa *materias* morales naturales, altiori et sublimiori *regulatione* et ratione formali quam virtutes acquisitae. Nec valet dicere quod versantur circa eamdem *materiam* ut sint ejusdem speciei, si *ratio formalis* est diversa...

« Stat ergo bene quod circa *materiam* ordinis naturalis versetur aliqua virtus supernaturalis et infusa, sub altiori *motivo*...

« Itaque virtutes istae (quae ex propria et formali ratione sua accipiunt motivum operandi ex participatione virtutis theologicae, et ejus regulationi subduntur) licet circa *materiam* passionum aut aliam ordinis naturalis, versentur, supernaturali *motivo* versantur : ex quo sumitur differentia specifica » Jean de SAINT-THOMAS, *Cursus theol.*, t. VI, p. 518-519.

loin, elle est naturelle et temporelle si l'on regarde à la substance des *œuvres* produites, mais surnaturelle et spirituelle si l'on regarde à *l'action* qui les produit.

Venons-en à la seconde question posée : L'œuvre politique est-elle naturelle ou surnaturelle ?

En parlant de *l'œuvre* politique, de la *chose* politique, nous avons toujours pris soin de dire qu'elles étaient naturelles *substantiellement, fondamentalement.*

En régime chrétien, en effet, l'œuvre politique, la chose politique ne seront pas naturelles *purement, simplement,* comme elles l'eussent été à supposer que l'homme eût vécu dans l'état de nature pure.

Elles ne s'identifieront pas, à plus forte raison, avec l'œuvre et la chose politique telles que pourrait les déterminer aujourd'hui notre nature blessée par le péché. Déjà lorsqu'il s'agit des vérités spéculatives (disent la plupart des théologiens thomistes), mais bien plus encore lorsqu'il s'agit des vérités pratiques (et ils sont ici unanimes), la raison blessée par le péché originel est incapable d'atteindre le niveau de l'état de nature pure.

Tout en restant naturel dans sa substance, le bien politique tel qu'il est fixé par la raison

chrétienne d'un saint Thomas est incomparablement plus pur, plus spirituel, que le bien politique tel qu'il est fixé par la raison blessée d'un Aristote. Ce point est mis en bonne lumière dans *Clairvoyance de Rome*[1].

Lorsqu'il distingue les vertus infuses, qui sont surnaturelles dans leur substance, et la matière sur laquelle elles portent, qui reste naturelle dans sa substance, Jean de Saint-Thomas a soin de montrer combien cette matière naturelle elle-même est surélevée du fait qu'elle est fixée non par la seule raison, mais par la raison éclairée par la foi, et qu'elle doit être disposée non pas en vue d'une fin purement temporelle, *solum secundum finem politicum*, mais en vue de la vie éternelle, *secundum ordinem ad finem vitae aeternae*[2]. Les vertus morales infuses, continue-t-il, ont pour objet, pour fin propre, une matière morale naturelle « pour autant qu'elle est réglée et mesurée par les règles de la raison, d'une manière non quelconque, mais exhaussée en vue de l'ordre et de la fin surnaturels ». [3]. Et encore : La matière des vertus morales infuses est

1. Pp. 233 à 235.
1. *Ibid.*, p. 516.
2. « (Specificatio actus sumitur) ab objecto seu fine proximo, quod est ipsa materia ut regulata et mensurata regulis rationis, non quomodocumque, sed elevate ad supernaturalem ordinem et finem » *Ibid.*, p. 519.

soumise à une régulation qui diffère spécifiquement » de la régulation venant de la seule raison, à savoir « à des règles et à des préceptes surnaturels »[1].

Ainsi nous aurons sauvegardé d'une part la distinction des *choses* qui relèvent de la juridiction civile et des *choses* qui relèvent de la juridiction ecclésiastique ; d'autre part la distinction de l'œuvre politique réglée par la raison chrétienne et de l'œuvre politique réglée par la raison blessée.

4. LA DISTINCTION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL EST TRADITIONNELLE ET ÉVANGÉLIQUE.

« Dieu, dit Léon XIII, a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances :

1. « ...Cum non solum finis ultimus, sed etiam objectum proximum, seu materia virtutum infusarum, sit subjecta regulationi specie diversae, scilicet regulis supernaturalibus et praeceptis supernaturalibus, consequenter in genere morali constituitur objectum specie diversum specificatione morali, et ad quidditatem virtutum pertinente ». *Ibid.*, p. 519.

Il faudrait rappeler ici le passage où saint Augustin, aux pélagiens qui prétendaient que la chasteté des païens est une vraie chasteté, comme leur corps un vrai corps, leurs yeux de vrais yeux, le blé de leurs champs de vrai blé, et que nier tout cela ferait rire les hommes intelligents —, répondait : « Ce n'est pas le rire, ce sont les larmes que votre rire provoque chez ceux qui comprennent, comme le rire des insensés provoque les larmes dans le cœur de leurs amis sains d'esprit ». *Contra Julianum pelagianum*, lib. IV, n° 27.

la puissance *ecclésiastique* et la puissance *civile* ; celle-là préposée aux choses *divines*, celle-ci aux choses *humaines*. Chacune d'elles en son genre est souveraine ; chacune a ses limites déterminées, établies conformément à sa nature et à sa fin prochaine ; chacune, à l'intérieur de ces limites, a droit d'exercer en propre son action » [1].

La fin de la société civile est un bien humain, terrestre, temporel, disons *naturel*. La fin de la société ecclésiastique est un bien divin, spirituel, éternel, disons *surnaturel*. Beaucoup d'erreurs viendront de ce qu'on oubliera que ces adjectifs sont ici synonymes [2].

Il y a, entre la fin surnaturelle de l'Église

1. « Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicit *ecclesiasticam* et *civilem*, alteram quidem *divinis*, alteram *humanis* rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos quibus contineatur terminos, eosque sua cujusque natura causaque proxima definitos ; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cujusque actio jure proprio versetur » Encycl. *Immortale Dei.*

2. L'Église, dit encore Léon XIII, bien que composée d'hommes à l'instar des sociétés civiles est, par la fin qu'elle poursuit et les moyens qu'elle emploie, surnaturelle et spirituelle, *supernaturalis et spiritualis*. Ibid.

Jean DE SAINT-THOMAS, en traitant des censures, avait insisté sur la synonymie de ces derniers mots : « Ecclesiasticae poenae, quales sunt censurae, debent esse spirituales, non quidem quatenus *spirituale* opponitur contra *corporeum*, sed ut opponitur contra *naturale* et est idem quod *supernaturale* ; sive illud supernaturale fit alias corporeum, sive non » *Cursus theol.*, t. VII, p. 513.

et la fin naturelle de l'État, une distinction d'ordre ou de genre. Cette distinction *générique* est donc incomparablement plus accusée que la distinction *spécifique* entre sociétés naturelles, comme la famille et l'État, ou que la simple distinction *numérique* entre États.

Cette distinction est traditionnelle.

Boniface VIII proteste quand l'entourage de Philippe le Bel lui prête de soutenir que le roi tient son royaume du pape : « Il y a quarante ans que nous sommes adonnés au droit, et nous savons qu'il existe deux pouvoirs disposés par Dieu. Qui devra ou pourra croire qu'une telle vanité, une telle folie nous soit venue à l'esprit ? Nous le déclarons, nous ne voulons en rien usurper la juridiction du roi »[1]. Quand donc on lira, dans la bulle *Unam sanctam* (18 nov. 1302), que l'Église unique possède, *mais à des titres différents*, deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, le premier jugeant le second, le premier exercé *par* l'Église et le second *pour* l'Église, on fera bien, avant de prononcer les mots de confusion ou d'usurpation, d'examiner si, peut-être, il n'y a pas une bonne manière d'entendre ces expressions.

Le pape saint Nicolas Ier écrit, en 865, à

1. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippes le Bel, roy de France*, p. 77. — Cf. *Denzinger*, nº 468, en note.

l'empereur Michel III : « Chez les païens, les empereurs étaient les pontifes suprêmes. Mais quand vint le temps de vérité, le temps du Christ qui fut à la fois roi et pontife, ni l'empereur ne s'arrogea plus les droits du pontificat, ni le pontife n'usurpa plus le titre impérial. Car *le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme* (I Tim., II, 5), voulant que tout fût restauré par son humilité salutaire et que rien ne fût compromis par l'orgueil humain, répartit les charges des deux pouvoirs en deux domaines distincts ayant chacun ses privilèges, de sorte que les empereurs chrétiens eussent besoin des pontifes en les choses de la vie éternelle, et que les pontifes suivissent les lois impériales dans le cours des choses purement temporelles ; ainsi le domaine spirituel restait préservé des incursions du siècle »[1].

A la fin du Ve siècle, le pape saint Gélase Ier avait écrit à l'empereur Anastase : « Il y a deux pouvoirs, empereur Auguste, qui gouvernent le monde : la sainte autorité des pontifes et la puissance royale ». La suite du texte annonce en quels rapports seront ces deux pouvoirs : « La charge des prêtres est d'autant plus lourde

1. « ...Ut christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices, pro cursu temporalium tantummodo rerum, imperialibus legibus uterentur : quatenus spiritalis actio carnalibus distaret incursibus ». P. L., CXIX, 960.

qu'au jugement dernier ils auront à rendre des comptes devant Dieu pour les rois eux-mêmes »[1].

Un commentaire catholique de vingt siècles, écrit avec l'encre des sages et encore avec le sang des martyrs, nous relie ainsi à la grande parole que Jésus prononça comme en passant, et qui devait pourtant renverser l'ancien ordre politique de la civilisation païenne, basé sur la divinisation des Césars : « Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt., XXII, 21).

5. ROUSSEAU CONTRE LE CHRISTIANISME.

Si l'on n'attaquait, sous le nom de cléricalisme, que les fautes, l'égoïsme et l'ambition des clercs, tous les bons prêtres, les bons évêques, les bons papes seraient à la tête du mouvement anticlérical. Mais il est trop clair que l'anticléricalisme du monde moderne n'est qu'un hypocrite antichristianisme.

Parfois il lève le masque. Dans un chapitre du *Contrat social*, d'un étonnant cynisme[2] —

1. « Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem ». P. L., LIX, 42.

2. Livre IV, chap. 8, *De la religion civile.*

et où d'ailleurs les contradictions ne manquent pas — Rousseau verse des larmes sur l'ordre païen à jamais détruit par le christianisme :

« Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel : ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'état cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or, cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant jamais pu entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.

« Ce que les païens avaient craint est arrivé. Alors tout a changé de face, les humbles chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir, sous un chef visible, le plus violent despotisme dans celui-ci.

« Cependant, comme il y a toujours eu un prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction, qui a rendu toute bonne *politie* impossible dans les états chrétiens ; et l'on n'a jamais pu

venir à bout de savoir auquel, du maître ou du prêtre, on était obligé d'obéir.

« Plusieurs peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès ; l'esprit du christianisme a tout gagné...

« De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais état ni gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qui l'a rendue odieuse.

« Je crois qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques, on réfuterait aisément les sentiments opposés de Bayle et de Warburton, dont l'un prétend que nulle religion n'est utile au corps politique, et dont l'autre soutient, au contraire, que le christianisme en est le plus ferme appui. On prouverait au premier que jamais état ne fut fondé que la religion ne lui servît de base ; et au second, que la loi chrétienne est au fond plus nuisible

qu'utile à la forte constitution de l'état ».

Sur ces belles paroles quittons Rousseau. Elles laissent voir du moins où en viennent ceux qui ne veulent pas distinguer le « système théologique » et le « système politique ».

CHAPITRE IV.

LE SECOND PRINCIPE PROCHAIN : SUBORDINATION DE LA CITÉ A L'ÉGLISE.

I. LA SUBORDINATION DU TEMPOREL AU SPIRITUEL.

Les choses de César, ce sont les cités politiques. Les choses de Dieu, c'est une cité meilleure, rassemblée par Jésus, édifiée de ses mains, dont il parle lorsqu'il dit : *mon Église*. Si peu de temps que nous passions sur terre, voilà deux cités auxquelles il nous faut simultanément appartenir.

Et deux puissances auxquelles il nous faut obéir : la puissance séculière et la puissance spirituelle. De la première il est écrit : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures » (Rom., XIII, 1). De la seconde : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous méprise me méprise » (Luc, X, 16) ; «Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel » (Mt., XVIII, 18) ; « Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux » (Mt., XVI, 19) ; « Pais mes brebis » (Jean, XXI, 17).

Quels sont, *en cas d'interférence*, les rapports de ces deux puissances ? On ne peut évidemment subordonner l'Église à l'État, le spirituel au temporel. Il reste donc qu'il faut subordonner l'État à l'Église, le temporel au spirituel.

2. COMMENT L'ÉTAT PEUT-IL ÊTRE A LA FOIS SOUVERAIN ET SUBORDONNÉ ? — SOUVERAINETÉ ESSENTIELLE, SUBORDINATION ACCIDENTELLE.

C'est ici un point délicat et capital de la doctrine traditionnelle. Il est mis dans toute la clarté désirable par saint Thomas dans son commentaire sur les Sentences.

Il y a, explique le saint Docteur, deux espèces de subordinations.

La première espèce pourrait se nommer la subordination *essentielle* ou *absolue*. Il y faut ranger la subordination du proconsul à l'empereur, de l'épiscopat à la papauté, des causes créées à la Cause increée. Dans ces différents exemples, la cause inférieure reçoit toute sa force de la cause supérieure. Elle agit sous elle, à la manière d'une cause seconde sous la cause première. C'est moins de la cause seconde que de la cause première que relève l'effet. La cause seconde ne saurait être considérée comme indépendante, parfaite, souveraine.

Mais une seconde espèce de subordination est possible : la subordination *accidentelle* ou *relative*. Dieu pourrait créer deux puissances dont chacune serait constituée suprême, indépendante, souveraine dans son ordre, mais dont l'une, par la survenance d'un certain aspect précis, d'un certain rapport défini, entrerait aussitôt et pour autant sous la loi de l'autre [1].

1. « Potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere...

« Aut ita quod *inferior potestas ex toto oriatur a superiori*, et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris... ; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causae secundae quam etiam ipsa causa secunda... et sic se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam ; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis ; sic etiam se habet potestas papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia...

« Possunt iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod *ambae oriantur ex una quadam suprema potestate* quae unam alteri subdit secundum quod vult ; et tunc una *non* est superior alteri *nisi* in his quibus una supponitur alii a suprema potestate ; et *in illis tantum, est magis obediendum superiori quam inferiori...* » *Comm. in* II Sent., dist. 44, expositio textus.

Même doctrine un peu plus loin :

« Potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina ; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae *ad salutem animae pertinent* ; *et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari*. In his autem quae *ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali*, secundum illud Matth., XXII, 21 : Reddite quae sunt Caesaris Caesari » Ibid.

Grâce à la distinction que fait saint Thomas entre la subordination *essentielle* et la subordination *accidentelle*, on voit quel sens juste peut avoir la formule de Dante :

Or, dit saint Thomas, c'est de cette seconde manière que Dieu a disposé la puissance spirituelle et la puissance temporelle. Elles sont l'une et l'autre suprêmes, indépendantes, souveraines dans leur ordre ; mais la puissance politique est soumise à la puissance ecclésiastique aussitôt et pour autant que les choses dont elle s'occupe et qui sont régulièrement temporelles deviennent occasionnellement spirituelles.

Saint Bellarmin expliquera que la subordination que nous avons appelée accidentelle est exactement exprimée si l'on compare les rapports du spirituel et du temporel à ceux de l'*esprit*

« *(Deus) a quo velut a puncto bifurcatur Petri Caesarisque potestas* ». (Rappelons que les *Lettres politiques*, où se lit cette formule, sont d'une authenticité contestée.)

Quant à la formule de la *Monarchia* : « *Auctoritas temporalis monarchae, sine ullo medio, in ipsum de fonte universalis auctoritatis descendit* », elle est juste si elle nie la juridiction du pape sur le temporel en tant que tel, *secundum seipsa temporalia*. Elle est fausse si elle nie la juridiction du pape sur ce qui régulièrement est temporel mais exceptionnellement spirituel, c'est-à-dire sur le temporel ordonné au spirituel, *in ordine ad spiritualia*. Fausse encore, si elle fait dériver l'autorité impériale de Dieu non pas en vertu de la simple providence *générale* qui veut la société et donc l'autorité, laquelle pourra résider dans l'empereur (enseignement de saint Paul sur l'autorité qui vient de Dieu) ; mais en vertu d'une providence *spéciale et surnaturelle*, pareille à celle qui constitua la royauté dans l'Ancien Testament, ou la papauté dans le Nouveau (erreur du « droit divin des rois », dans laquelle Dante est manifestement tombé).

Les textes de Dante sont rapportés par Jean RIVIÈRE, *Le Problème de l'Église et de l'État...*, p. 335.

et de la *chair*. L'esprit et la chair sont distincts ; ils peuvent même être séparés, dans l'ange et dans la bête. Lorsqu'ils sont unis, comme en l'homme, l'esprit *laisse la chair exercer ses activités suivant les lois propres de la vie animale*, et il n'intervient pour lui commander et la contraindre que *lorsque les activités de la chair compromettent la fin qu'il poursuit* [1].

A ceux donc qui objectent qu'il faut choisir la souveraineté ou la subordination de l'État, nous répondons que l'État *essentiellement* est souverain, mais qu'il est *accidentellement* subordonné. Il est souverain dans le domaine des choses *régulièrement* temporelles ; il cesse de l'être quand l'une d'elles devient *exceptionnellement* spirituelle. Il est souverain dans le domaine des choses qui, avant l'interférence, sont *temporelles en acte et spirituelles en puissance*, il cesse de l'être quand l'une d'elles devient *actuellement* spirituelle du fait qu'elle entre en connexion moralement nécessaire avec la fin spirituelle de l'Église.

Cajetan disait semblablement : « *La puissance séculière n'est pas soumise universellement et à tous points de vue à la puissance spirituelle* : ainsi dans l'ordre civil il faut obéir au gouverneur de la cité et dans l'ordre militaire au chef de

1. Saint Bellarmin, *De Romano Pont.*, lib. V, cap. 6. — Cf. infra, p. 161, note 1.

l'armée, plutôt qu'à l'évêque qui n'a *pas* à se mêler de ces choses-là *sinon* par relation aux choses spirituelles. *Mais s'il arrive que quoi que ce soit dans les choses temporelles présente un détriment pour le salut éternel*, le prélat qui intervient alors dans ce domaine par un *commandement* ou une *interdiction* ne met pas la faulx dans la moisson d'autrui, mais use à bon droit de son autorité propre ; parce que, *à ce titre-là, toutes les puissances séculières sont soumises à la puissance spirituelle* »[1].

En conséquence, dès qu'une chose temporelle entrera en connexion moralement nécessaire avec la fin de l'Église — et il va de soi que cette condition ne se vérifiera que s'il s'agit d'une chose suffisamment importante —, elle deviendra spirituelle et tombera sous la juridiction de l'Église.

S'il en est ainsi, objectera-t-on, il ne serait aucune chose temporelle suffisamment importante sur laquelle l'Église ne puisse un jour

1. « Potestas saecularis *non omnino* subditur potestati spirituali. Propter quod magis obediendum est in civilibus rectori civitatis, et in militaribus duci exercitus, quam episcopo, qui de his *non* se habet impedire (implicare) *nisi* in ordine ad spiritualia, sicut nec de ceteris temporalibus. *Sed si contingeret aliquid horum in detrimentum spiritualis salutis occurrere*, praelatus disponens de his *prohibendo* vel *praecipiendo* propter spiritualem salutem, non ponit falcem in messem alienam, sed propria utitur auctoritate : *quoniam quoad haec subduntur omnes potestates saeculares potestati spirituali* » *Comm. in* II-II, qu. 60, a. 6.

légitimement prononcer. L'Église comprendrait donc dans sa fin l'universalité des choses temporelles. Mais c'est le but même de l'État qui ne représenterait désormais qu'un département de l'Église et cesserait de compter comme société parfaite ayant son but propre.

Réponse : Qu'il n'y ait aucune chose temporelle qui ne puisse un jour relever de l'Église *si cette chose temporelle par nature est devenue spirituelle par les circonstances*, oui ! L'Église a pour fin propre les *choses spirituelles* parmi lesquelles il faut compter d'abord celles qui le sont *par nature*, toujours ; et ensuite toutes celles des choses temporelles mais celles-là seules, qui sont spirituelles *par occasion*, temporairement. *Quant aux choses temporelles, comme temporelles, elles échappent complètement à l'Église*. La fin de l'Église, loin d'englober la fin de l'État, en reste absolument distincte.

On fera instance.

Selon saint Thomas, dira-t-on, et selon la plupart des théologiens, tous les actes humains et délibérés sont, dans le concret, bons ou mauvais, aucun n'est indifférent. Aucune disposition temporelle, par conséquent, qui demeure moralement indifférente ; aucune où l'Église n'ait constamment à intervenir et dont elle n'ait à prendre la responsabilité suprême. A l'État ne reviendra plus qu'une responsabilité secondaire;

il ne sera qu'un simple intermédiaire — tant qu'on lui refusera la compétence exclusive en certaines matières dénombrées d'avance.

Réponse : On peut considérer dans nos actes, remarque saint Thomas[1], l'*action* elle-même et l'*œuvre* qui en résulte : par exemple, chez le maçon, l'action de construire et la maison construite, chez le prince l'acte de légiférer et la loi, l'acte de commander et le commandement.

Pour l'*action*, il est sûr, comme le disent saint Augustin, saint Thomas et leurs disciples, qu'elle sera toujours, dans le concret, bonne ou mauvaise, qu'*elle ne sera donc jamais indifférente*[2]. Qu'on fasse des lois ou des canaux, le jardin ou la cuisine, tout cela relève nécessairement de la loi morale[3].

1. « Sicut in actibus exterioribus est considerare *operationem* et *operatum*, puta aedificationem et aedificatum ; ita in operibus rationis et considerare ipsum *actum* rationis... et *aliquid* per hujusmodi actum constitutum » I-II, qu. 90, a. 1, ad 2. — Comme la maison est l'œuvre du maçon, les lois sont l'œuvre de la raison pratique du législateur.

2. Par rapport à la fin *naturelle* de l'homme, car par rapport à la fin *surnaturelle* il peut y avoir, dans le concret, des actes qui ne soient ni bons ni mauvais : par exemple, les aumônes que font par pure compassion naturelle ceux qui demeurent volontairement en état de péché mortel.

3. « Quoi qu'il fasse, *même dans l'ordre des choses temporelles*, le chrétien, déclare Pie X, n'a pas le droit de négliger les biens qui sont au-dessus de la nature ; bien plus, les lois de la sagesse chrétienne l'obligent à tout diriger vers le souverain bien comme vers la fin dernière ; or *toutes*

La volonté de Dieu qui est celle du Christ et de son Église, c'est que toutes les *actions* soient orientées vers une fin moralement et surnaturellement bonne. Mais cette volonté n'empêche pas que, de ces actions, certaines aboutissent à des *œuvres* en soi spirituelles, et d'autres à des *œuvres* en soi temporelles. Quand Grégoire VII, par exemple, régissait l'Église, l'*action* était surnaturelle, et l'*œuvre* de soi spirituelle et surnaturelle. Quand saint Louis régissait la France, l'*action* était encore surnaturelle, mais l'œuvre n'était plus, de soi, que politique et naturelle. (Nous refaisons ici, mais avec d'autres termes, la distinction, reproduite plus haut p. 57, de Jean de Saint Thomas, entre le *motif surnaturel* et la *matière naturelle* des vertus morales infuses, telle la prudence politique infuse, la piété patriotique infuse, la justice générale infuse, etc.).

Pour l'*œuvre*, même si l'action dont elle résulte est moralement bonne ou surnaturelle, elle peut donc rester de soi temporelle, de soi

ses actions, en tant que moralement bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire en tant que conformes ou contraires au droit naturel et au droit divin, *tombent sous le jugement et la juridiction de l'Église... Omnes autem* ACTIONES *ejus, quatenus bonae aut malae sunt in genere morum, id est cum jure naturali et divino congruunt aut discrepant, judicio et jurisdictioni Ecclesiae subesse* » Encyclique *Singulari quadam*, sur les associations ouvrières catholiques et mixtes en Allemagne, 24 sept. 1912.

non-ecclésiastique. En ce sens, d'*innombrables mesures seront, par rapport à la fin de l'Église, de soi indifférentes*. C'est pourquoi Léon XIII déclarera que, la justice étant sauve, les peuples peuvent se donner le régime politique qu'ils préfèrent [1]. Pie X prétendra que « l'avènement de la démocratie universelle n'importe pas à l'action de l'Église dans le monde » [2]. Pie XI écrira au cardinal Andrieu : « C'est donc fort à propos que Votre Éminence laisse de côté les questions purement politiques, celle par exemple de la forme du gouvernement. Là-dessus, l'Église laisse à chacun la juste liberté » [3]. *Mundum tradidit disputationi eorum* (Eccl., III, 11).

Mais, ajoutons-le, toutes ces choses qui sont *de soi* temporelles pourraient devenir *par accident* spirituelles dès le moment par exemple où « la justice cesserait d'être sauve ». Alors, ces mêmes choses relèveraient de la juridiction de l'Église, à qui il appartient en dernière instance de juger quand et comment, en vue du salut surnaturel des âmes, elle doit intervenir dans le temporel.

1. « Quamobrem, salva justitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparare reipublicae quod aut ipsorum ingenio, aut majorum institutis moribusque, magis apte conveniat » Encyclique *Diuturnum illud*, 29 juin 1881.

2. Condamnation du *Sillon*, 25 août 1910.

3. 5 sept. 1926.

3. SENS EXACT DE LA THÈSE DE LA SUBORDINATION ACCIDENTELLE.

Le texte capital de Léon XIII sur la subordination de l'État à l'Église est celui où l'on déclare que « tout ce qui est sacré à quelque titre, tout ce qui concerne le salut des âmes et le culte de Dieu, soit par sa nature, soit par les intérêts mis en cause, ressortit au jugement de l'Église », et que « pour les choses civiles et politiques, il est juste qu'elles soient soumises à l'Autorité civile, Jésus ayant dit de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » [1].

Tous les catholiques se réfèrent à ce texte.

Mais on peut supposer deux façons de l'entendre, dont l'une est erronée, l'autre exacte.

Voici comment la première interprétation peut être présentée. Le temporel et le spirituel se distinguent par nature. Il y a donc des choses qui par nature sont *temporelles* (la constitution

1. « Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae : caetera vero, quae civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subjecta, cum Jesus Christus jusserit, quae Caesaris sint reddi Caesari, quae Dei Deo » Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei.*

que se donne un peuple, l'organisation de la défense nationale, le tracé des voies de communication, etc.), et d'autres qui par nature sont *spirituelles* (la dispensation des sacrements, la répartition des diocèses et des paroisses, etc.). L'État n'a jamais rien à voir dans celles-ci, ni l'Église dans celles-là : jusqu'ici nul conflit possible. Mais il existe un troisième groupe de choses qui sont à la fois temporelles et spirituelles (les programmes des écoles, les effets du mariage, qui sont en partie religieux, en partie civils, etc.) ; c'est le domaine des choses qui par nature sont *mixtes*. En ce domaine seul, où les conflits sont possibles, le pouvoir spirituel peut commander au pouvoir temporel. On pourrait donc dresser la liste des questions où les États auront un jour à obéir, tracer *matériellement* d'avance les limites de l'intervention de l'Église. Conformément à cette interprétation, il faudra soutenir que, lorsqu'une matière *par nature* est temporelle et non spirituelle ou du moins mixte, elle ne deviendra jamais spirituelle *par accident*, et que l'Église, même quand elle jugerait que le bien de la religion et des âmes est gravement engagé dans cette affaire, ne pourra imposer aux fidèles aucun *précepte* de stricte obéissance et devra se contenter de proposer des *directions*, dignes du plus grand respect.

Cette interprétation n'est pas exacte. Il est juste, sans doute, de distinguer rigoureusement le temporel et le spirituel. Il est juste encore que, par nature, certaines choses sont *temporelles*, d'autres *spirituelles*[1], d'autres *mixtes*, c'est-à-dire composées d'un élément temporel et d'un élément spirituel. Mais des mesures qui par nature sont temporelles et ordonnées au bien naturel de la cité peuvent, en de certaines circonstances, mettre certainement en cause le bien surnaturel des âmes, c'est-à-dire la fin de l'Église. Du coup, elles deviennent spirituelles. L'Église ici commande.

Ce qu'il faut, en conséquence, affirmer, c'est que l'Église comme telle, ne se prononce jamais sur les choses *qui ne sont que temporelles*. Son intervention portera toujours sur les choses *qui sont spirituelles*. Mais celles-ci pourront être spirituelles d'abord par *nature* : soit entièrement

1. Nous avons cité plus haut Jean de Saint-Thomas qui rappelle que spirituel est pris ici non comme opposé à *corporel*, mais comme synonyme de *surnaturel*. Des choses corporelles peuvent être surnaturelles, non pas sans doute en leur substance, en leur étoffe, (quoad substantiam), mais par la fin vers laquelle elles sont orientées, par leur manière de se référer au royaume de Dieu (quoad modum).

Ajoutons encore que les choses appelées *spirituelles* en Théologie spéculative sont divisées par les Canonistes en choses *spirituelles (spirituale)*, comme la grâce et les vertus, et en choses *connexes (spirituali annexum)*, comme les rites, les fêtes, les bénéfices ecclésiastiques. C. I. C., 1553, § 1, n° 1.

comme sont les choses ecclésiastiques, soit partiellement comme sont les choses dites mixtes. Et elles pourront être, en outre, spirituelles *par occasion, par accident*.

De ce dernier cas, le plus illustre exemple est celui de la déposition d'un prince apostat. Puisque, comme nous l'avons dit, le droit divin qui vient de la grâce n'abolit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle, le prince qui pèche contre la foi divine ne perd pas de ce coup le droit humain de gouverner[1]. La forme du gouvernement, l'accession au pouvoir de telle ou telle famille, voilà certes des choses qui par nature sont temporelles. Or, l'Église a légitimement déposé des princes dont l'apostasie mettait en péril la foi de leurs sujets. Elle intervenait alors dans une question par nature temporelle, mais par accident spirituelle.

En disant que l'Église n'intervient jamais dans le temporel comme temporel, et que sa juridiction n'atteint les choses qui sont temporelles en acte et spirituelles en puissance que lorsqu'elles sont devenues spirituelles en acte, on trace d'avance les limites de l'intervention

1. L'Église a condamné l'erreur de Wicleff et de Hus, suivant laquelle le péché mortel ferait perdre subitement tant le pouvoir civil que la juridiction ecclésiastique ou que l'épiscopat : « Nullus est *dominus civilis*, nullus est *praelatus*, nullus est *episcopus*, dum est in peccato mortali » *Denz.*, n°s 595 et 656.

de l'Église, non plus cette fois-ci d'une façon *matérielle*, mais d'une façon *formelle*.

Un mot qu'il faut souligner dans le texte de Léon XIII, nous paraît exprimer nettement cette seconde interprétation : « Tout ce qui est sacré à quelque titre, tout ce qui concerne le salut des âmes et le culte de Dieu, *que ce soit de par sa nature, que ce soit par la fin mise en cause*, tout cela relève du pouvoir et du jugement de l'Église ».

4. C'EST AU POINT DE VUE DE LA JURIDICTION QUE LA SUBORDINATION EST DITE ACCIDENTELLE.

Si l'on étudie, comme nous le faisons dans ce travail, la juridiction de l'Église sur l'État, on est contraint de déclarer que la subordination de l'État est ou *impropre* ou *propre*[1] : dans ce dernier cas, elle sera ou bien *régulière, essentielle* : c'est une erreur ; ou bien *accidentelle, pour les seuls cas d'interférence* : c'est le parti qu'il restera à choisir.

Mettons à part les cas d'interférence, où ce qui est régulièrement temporel est devenu accidentellement spirituel, et où le pouvoir temporel, lorsqu'il est requis d'agir, intervient comme pur instrument de l'Église, pour accomplir une chose qui est pur moyen par rapport aux fins de l'Église.

1. Voir plus loin chap. V, § 3, p. 124.

On peut encore poser un problème capital, auquel nous touchons à plusieurs reprises, et que Turrecremata aborde nettement dans les textes qu'on lira plus loin[1]. Considérons, en effet, la *chose* politique, *l'œuvre* politique. Du fait qu'elle se constitue sous le ciel de la vie surnaturelle, en d'autres mots du fait qu'elle est la matière d'une politique surnaturelle, elle est, tout en demeurant substantiellement naturelle, purifiée et exhausée. De quelle nature est alors l'influence exercée par la vie surnaturelle ?

La vie surnaturelle tout entière, indépendamment des interventions juridictionnelles prévues pour les cas d'interférence, agit par manière de cause efficiente, en vue de diriger et de conforter la puissance séculière dans son ordre substantiellement naturel. C'est l'aspect sur lequel insistera Turrecremata.

La vie surnaturelle agit par mode de cause finale, en vue de mesurer et d'ordonner le bien commun de la cité. C'est l'aspect que relève saint Thomas dans le *De regimine principum*, lib. I, cap. 15 : « La bonté de la vie présente ayant pour fin la béatitude céleste, le roi doit procurer la vie bonne de la multitude selon qu'elle convient à l'obtention de la béatitude céleste, en telle sorte qu'il prescrive les choses qui conduisent à cette béatitude et qu'il interdise,

1. Chap. VI, § 2, p. 177.

autant que cela est possible, les choses contraires.»

En conséquence, lorsque *la juridiction* de l'Église ne s'exerce pas, et que la puissance séculière ne la sert pas à titre de *pur instrument*, l'influence de *la vie surnaturelle* continue à s'exercer, et la puissance séculière est sous la vie surnaturelle comme la *cause seconde* sous la cause première qui la dirige et la conforte.

Et lorsque *la juridiction* de l'Église ne s'exerce pas, et que les choses et les œuvres politiques n'entrent pas, par rapport à la fin spirituelle, dans une connexion de *pur moyen* moralement nécessaire, l'influence de *la vie surnaturelle* continue de s'exercer, et le bien commun politique est sous le bien spirituel comme une *fin intermédiaire* sous la fin ultime qui la mesure et l'ordonne.

Dans l'état présent de « nature réparée », les œuvres et les choses politiques sont, en droit, tout entières sous l'influence de la *vie surnaturelle*, qui agit à la manière d'une cause analogique, enveloppante et élevante, comme la lumière agit sur la plante, ou plutôt comme le milieu culturel agit sur l'individu. En ce sens, on doit parler d'une subordination *totale* ou *essentielle* ou *intrinsèque* de la Cité.

Mais les œuvres et les choses politiques ne tombent sous la *juridiction spirituelle* que lorsqu'elles sont, à titre de moyen, en connexion

moralement nécessaire avec la fin de l'Église. En ce sens, on doit parler d'une subordination *partielle* ou *accidentelle* ou *occasionnelle* de la Cité.

Ainsi sont pleinement conciliés divers textes de saint Thomas : d'une part celui du deuxième livre des *Sentences* qui est au cœur de ce petit ouvrage (supra, p. 71) ; d'autre part celui du *De regimine principum* que nous venons de rappeler, et celui du quatrième livre des *Sentences* qu'on trouvera p. 181.

(Rappelons que la cause subordonnée agit par elle-même, l'ébranlement qu'elle reçoit n'étant que la *condition* de son activité, tandis que le pur instrument n'agit pas par lui-même, l'ébranlement qu'il reçoit étant la *cause totale* de son activité ; et que la fin intermédiaire, *absolument parlant* est fin, c'est-à-dire désirable pour elle-même, et d'une certaine manière moyen, c'est-à-dire désirable pour autre chose, tandis que le pur moyen est désirable *uniquement* pour autre chose.)[1]

1. La subordination *juridictionnelle* peut être essentielle, c'est-à-dire universelle de deux façons : cas de l'évêque par rapport au pape (cause seconde sous la cause première), cas du légat par rapport au pape (instrument sous la cause principale) ; elle peut être occasionnelle : le pouvoir séculier sera, dans certains cas, requis d'être l'instrument du pouvoir spirituel. Ces deux façons ont été marquées plus haut, p.70. La subordination *extra-juridictionnelle* peut aussi être essentielle et universelle de deux manières : celle de l'ordre politique à l'ordre surnaturel (cause seconde sous la cause première, fin intermédiaire sous la fin ultime) ; celle du pinceau au peintre (instrument sous la cause principale).

CHAPITRE V.

EXPLICATIONS ET DÉVELOPPEMENTS RELATIFS A LA SUBORDINATION ACCIDENTELLE.

1. DIVERSES EXPRESSIONS DE LA SUBORDINATION ACCIDENTELLE.

a). *La subordination du corps à l'âme.*

La comparaison de l'Église à l'État comme de l'âme au corps pourrait donner le change et, de fait, elle a servi à illustrer, d'une manière plus ou moins heureuse sans doute, les thèses contraires.

Nous avons dit que saint Bellarmin l'entendait au sens d'une subordination accidentelle. C'est sa signification juridictionnelle authentique.

Cette comparaison est employée par saint Thomas : « La puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle comme le corps à l'âme »[1]. Cajetan la glose avec ampleur et concision : « L'âme préside au corps selon

1. « Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae », II-II, qu. 60, a. 6, ad 3.

un triple ordre de causalité : selon la causalité *efficiente*, car elle est la cause des mouvements corporels de l'animal ; selon la causalité *formelle*, car elle est la forme du corps ; selon la causalité *finale*, car le corps est pour l'âme. Il en est de même, proportionnellement, de la puissance spirituelle à l'égard de la puissance séculière : la puissance qui dispose des choses spirituelles a un rôle de *forme* par rapport à celle qui dispose des choses séculières ; celles-ci sont ordonnées comme à leur *fin* aux choses spirituelles et éternelles ; et la fin la plus haute répondant à l'*agent* le plus élevé, il appartient à la puissance spirituelle de mouvoir et diriger la puissance temporelle et ce qui est de son domaine vers la suprême fin spirituelle »[1].

S'agit-il non des *actions* politiques mais des

1. « Anima praeest corpori in triplici genere : scilicet effective quia efficit corporeos animalis motus ; formaliter, quia est illius forma ; et finaliter, quia corpus est propter animam. Et simile est proportionaliter de potestate spirituali respectu potestatis saecularis : est siquidem ut *forma* illius, et *movens*, et *finis*. Manifestum est enim quod spirituale est formale respectu corporalis : ac per hoc potestas disponens de spiritualibus est *formalis* respectu potestatis disponentis de saecularibus, quae corporalia sunt. Indubie quoque liquet quod corporalia et temporalia sunt propter spiritualia et aeterna, atque ad illa ordinantur ut *finem*. Et quoniam altior finis, altiori *agenti* moventi atque dirigenti respondet ; consequens est ut potestas spiritualis, quae circa spiritualia ut primum objectum versatur, moveat, agat atque dirigat potestatem saecularem et quae illius sunt, in spiritualem finem ». *Comm. in l. c.*

œuvres politiques, non du *motif formel* des vertus politiques mais de la *matière* sur laquelle portent ces vertus, ce n'est pas *essentiellement et universellement*, c'est *accidentellement et dans le cas d'interférence* que le spirituel est, par rapport au temporel, forme, agent, fin. Il n'y a pas d'autre manière d'accorder avec eux-mêmes saint Thomas et Cajetan.

Laissons d'ailleurs parler ces théologiens. Saint Thomas conclut qu' « il n'y a par conséquent aucune usurpation de pouvoir si le supérieur spirituel intervient dans l'ordre temporel quant aux choses où la puissance séculière lui est soumise »[1]. Et Cajetan explique que les choses où la puissance séculière est soumise à la juridiction spirituelle, sont celles qui concernent la fin surnaturelle : « En vue de la fin spirituelle, le pouvoir spirituel a, par nature, autorité sur le pouvoir temporel, lequel lui est alors soumis »[2].

(Au même endroit de la *Somme*, saint Thomas et Cajetan examinent le cas des prélats devenus seigneurs temporels par donation des princes.

1. « Et ideo non est usurpatum judicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus *quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas* », II-II, qu. 60, a. 6, ad 3.

2. « Et ex hoc patet quod suapte natura potestas spiritualis praecipit potestati saeculari *ad finem spiritualem* : haec enim sunt in quibus potestas saecularis subditur spirituali » *Comm. in. l. c.*

Il est clair qu'ils possèdent les deux juridictions. Mais ce n'est pas notre problème).

La comparaison du spirituel au temporel comme de l'âme au corps était alors classique. On la trouvait au *Corpus Juris*, dans une lettre d'Innocent III, (1198-1216) à l'empereur Alexis[1]. On la trouvait déjà chez Hugues de Saint-Victor († 1141)[2].

Léon XIII l'a reprise : « Il est nécessaire que les deux puissances soient unies et ordonnées. Leur union peut être comparée à celle de l'âme et du corps. Pour en apprécier la qualité et l'étendue, il faut tenir compte de la nature des deux pouvoirs et de l'excellence de leur fin : l'un ayant pour fin prochaine et spécifique les avantages périssables, l'autre, les biens célestes et éternels »[3].

1. « Pontifex in spiritualibus antecellit, quae tanto sunt temporalibus digniora, quanto corpori est anima praeferenda », Cap. *Solitae benignitatis, De majoritate et obedientia.* Cf. P. L., CCXVI, 1183.

2. « Quanto vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem honore et dignitate praecedit », P. L., CLXXVI, 481.

3. « Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio ; quidem *conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur.* Qualis autem et quanta ea sit aliter judicari non potest, nisi respiciendo, uti diximus, ad utriusque naturam, habendaque ratione excellentiae et nobilitatis causarum ; cum alteri proxime maximeque propositum sit *rerum mortalium* curare commoda, alteri caelestia ac *sempiterna bona* comparare ». Encycl. *Immortale Dei.*

b). *Le « pouvoir suprême sur le temporel »*.

Au point où nous sommes venus, il est facile de voir le fond de ce que pensait le moyen âge sur le pouvoir des papes en matière temporelle. Laissons parler Cajetan :

« La puissance du pape, dit-il, concerne *directement les choses spirituelles* en vue de la suprême fin du genre humain. D'où ses deux propriétés : 1° elle ne concerne pas *directement* le temporel ; 2° elle concerne le temporel *en vue* du spirituel.

« Cette seconde propriété est évidente si l'on se rappelle que, vers la fin suprême, doivent être dirigées toutes les choses, voire les temporelles, et par celui-là même qui a mission de conduire à ses destinées le genre humain. Tel est le Vicaire du Christ. Quant à la première propriété, elle résulte visiblement de la nature du pouvoir spirituel.

« Il s'ensuit de ces principes que l'on peut également soutenir : 1° que le pape possède le pouvoir suprême sur le temporel ; 2° qu'il ne possède pas le pouvoir suprême sur le temporel. Les deux thèses peuvent être défendues (elles ne sont contradictoires qu'en apparence). Il est exact, en effet, que le pape a le pouvoir suprême sur le temporel *en vue du spirituel* ;

et il n'est pas exact qu'il a le pouvoir suprême sur le temporel *directement, en tant précisément que temporel.*

« Et c'est pourquoi, sans ombre d'erreur, des papes ont pu revendiquer le pouvoir suprême sur le temporel, et d'autres papes le repousser »[1].

Quand le Nouveau Monde sera découvert, on ajoutera, avec les théologiens du XVI[e] siècle, (chose remarquable, déjà Turrecremata le faisait) que le pape n'ayant sur les païens aucune

1. *Apologie sur l'autorité comparée du pape et du concile* (traité II, 2[e] part, chap. 13), où CAJETAN, qui a affirmé que « papa non potest errare errore *judiciali* in fide, quamvis possit errare *personaliter* » rapporte cette huitième objection. « Nonnulli summi Pontifices inveniuntur diffinivisse se in temporalibus habere supremam potestatem, caeteri vero oppositum ». A quoi il répond :

« Ad octavum dicitur quod quia potestas Papae *directe est respectu spiritualium* ad supremum simpliciter finem humani generis, ideo suae potestati duo conveniunt : 1° quod non est *directa* respectu temporalium ; 2° quod est respectu temporalium *in ordine ad spiritualia.* Hoc enim habet ex eo quod ad supremum finem omnia ordinari debent, etiam temporalia, ab eo procul dubio cujus interest ad unum finem omnes dirigere : ut est Christi vicarius. Primum autem ex natura suae potestatis consequitur.

« Ex his autem sequitur quod utrumque potest determinari de Papa : et quod *habet* supremam potestatem in temporalibus ; et quod *non* habet supremam potestatem in temporalibus : affirmatio namque est vera *in ordine ad spiritualia* ; negatio vero est vera *directe,* seu *secundum seipsa temporalia.*

« Unde nihil, ex utraque decisione, erroris accidit. »

On voit bien ici que les choses temporelles peuvent être considérées *secundum seipsa temporalia* et *in ordine ad spiritualia.*

juridiction spirituelle (il n'a que le droit de leur proposer pacifiquement l'Évangile), il n'y a pas de rencontre possible entre sa juridiction et la juridiction temporelle des peuples entièrement païens ; en conséquence, le pape ne peut intervenir, par raison d'interférence, dans le temporel de ces peuples. Il peut bien intervenir *ratione peccati* dans le monde chrétien, *in orbe christiano*, mais non dans le monde entier *in universo orbe*.

On le voit, la thèse de la subordination accidentelle concilie parfaitement la souveraineté des princes sur le temporel *en tant qu'il reste temporel*, et la souveraineté des papes (entraînant la subordination des princes) sur le temporel *en tant qu'il s'ordonne au spirituel*.

c) *Les « deux glaives » : La peine capitale — Saint Bernard — Innocent III — Saint Thomas — La bulle* Unam sanctam.

L'Église possède-t-elle les deux glaives, le glaive spirituel et le glaive matériel ?

Expliquons d'abord le sens de la question.

On peut entendre par glaive spirituel la juridiction (non seulement coercitive mais encore législative et exécutive) sur les matières régulièrement spirituelles. Et par glaive matériel la juridiction (non seulement coercitive, mais

encore législative et exécutive) sur les matières régulièrement temporelles. C'est sous cet aspect très large que le problème a été introduit par saint Bernard et que nous le discuterons tout à l'heure.

Mais on peut entendre par glaive matériel le pouvoir plus restreint de condamner à la peine de mort, et demander si l'Église possède ce pouvoir. Suivant la réponse qu'on donnera à ce point précis, on pourra rentrer, mais partiellement, dans le champ du problème précédent.

Si l'on répondait, comme l'ont voulu faire de très rares théologiens, que l'Église a, dans certains cas, le droit de *décréter* et d'*exécuter* elle-même la peine capitale — quoiqu'elle se soit toujours abstenue, par convenance, disaient ces théologiens, de l'exécuter elle-même : on sait en effet que *la peine de mort n'a jamais figuré dans le Code ecclésiastique* —, on ferait rentrer *immédiatement* la peine capitale, quant à la *déclaration* et quant à l'*exercice*, dans la juridiction de l'Église sur les causes spirituelles régulièrement et par nature.

Si l'on répond, avec beaucoup des anciens théologiens, que l'Église, dans certains cas, a le droit de *décréter* la peine capitale, et que, pour ce qui est de l'*exécuter*, elle peut légitimement non pas s'en charger elle-même, ce qui

répugnerait à sa nature même, mais en charger l'État, on fait rentrer, dans la juridiction de l'Église sur les causes spirituelles, d'abord le droit de décréter la peine de mort, ensuite le droit de l'exécuter médiatement, éminemment. On exclut de sa juridiction le droit de l'exécuter immédiatement, formellement. Ce dernier droit sera exercé *par* l'État mais *pour* l'Église, par la *main* de l'État mais sur l'*ordre* de l'Église. L'État agit alors comme instrument de l'Église. Considéré *éminemment*, le droit d'exécuter la peine capitale relève à ce moment de la juridiction de l'Église sur les causes spirituelles. Considéré *formellement*, il relève régulièrement de la juridiction de l'État sur les causes temporelles [1] ; mais *quand l'État l'exerce sur l'ordre de l'Église*, il rentre dans la catégorie des choses régulièrement temporelles qui, exceptionnellement et actuellement, sont devenues spirituelles.

1. Cf. CAJETAN, lorsqu'il explique par exemple que le pape a le pouvoir *éminent* mais pas le pouvoir *formel* d'élire son successeur : « Constat namque apud viros doctos quod multa sunt in potestate superioris quae non sunt in illo et in ejus potestate formaliter et quae etiam non potest per seipsum immediate facere... Stat igitur quod hujusmodi electiva potestas sit in papa *regulariter et principaliter*, et non sit in eo *formaliter*, nec possit, per seipsum, hujusmodi potestatis actum exercere » *De Auct. papae*, tract. II, pars. II, cap. 22, ad I.

Les raisons pour lesquelles il est interdit aux clercs de verser le sang et de combattre eux-mêmes sont exposées par saint Thomas, II-II, qu. 40, a. 2.

Si l'on répondait enfin, avec quelques théologiens plus récents, que l'Église ne peut ni décréter ni exécuter la peine de mort, mais qu'elle peut obliger l'État à la décréter et à l'exécuter, il faudrait dire que même pour le droit de décréter la peine de mort, il ne relève de la juridiction de l'Église sur les causes spirituelles que si on le considère *éminemment* : si au contraire on le considère *formellement*, il relève non plus de la juridiction de l'Église mais de la juridiction de l'État sur les causes temporelles. En conséquence, *quand l'État décréterait, sur l'ordre de l'Église, la peine capitale*, on se trouverait en présence d'une démarche régulièrement temporelle, mais exceptionnellement et actuellement spirituelle[1].

Puisque l'Église n'a jamais admis la peine de mort dans son Code ; puisque Nicolas Ier, en réprouvant la loi barbare qui permettait au mari de tuer sa femme surprise en adultère, affirme, à propos de la peine de mort — le mot est rapporté dans le *Décret* — que « la sainte Église de Dieu ne connaît d'autre glaive que le glaive spirituel »[2], c'est donc qu'il existe,

1. Si le prince a décrété la peine de mort contre l'hérésie exclusivement parce que l'hérésie est antisociale, il va de soi que sa démarche est restée uniquement temporelle.

2. « Sancta Dei Ecclesia... gladium non habet, nisi spiritualem : non occidit, sed vivificat ». GRATIEN, c. 6,

dans la peine de mort, un élément que l'Église veut repousser loin d'elle. Quel est cet élément ? Est-ce le seul *fait* de l'exécuter elle-même ? est-ce en outre, comme l'ont pensé les meilleurs théologiens, le *droit* de l'exécuter elle-même ? est-ce même le droit de la décréter elle-même ? Cette question reste ouverte[1].

Cependant c'est d'une manière plus large, nous l'avons dit, que saint Bernard († 1153) introduit la question des deux glaives : « Pourquoi, dit-il au pape Eugène, cherches-tu encore à usurper le glaive que, déjà une fois, tu as reçu l'ordre de remettre au fourreau ? Qu'il t'appartienne pourtant, celui qui le nie ne fait pas assez attention à la parole du Seigneur : *Converte gladium TUUM in vaginam*. Il est donc à toi, à ton *ordre* peut-être, mais non dans ta *main*. Autrement, s'il ne te concernait en aucune manière, aux apôtres qui disent : *Ecce duo gladii hic*, le Seigneur n'eût pas répondu : *Satis est*, mais : *Nimis est*. Le glaive *spirituel* et le glaive *matériel* appartiennent donc l'un et l'autre à l'Église ; mais celui-ci doit être tiré *pour* l'Église et celui-là *par* l'Église ; l'un est

Inter haec, c. XXIII, qu. 2. Ce texte est tiré d'une lettre contestée de Nicolas Ier.

1. Cf. Lucien CHOUPIN, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 512.

dans la main du prêtre, l'autre dans la main du soldat, mais à l'ordre du prêtre et au commandement de l'empereur »[1].

On l'aura remarqué : au moment où il reproche au pape d'*usurper* un pouvoir, saint Bernard affirme énergiquement que ledit pouvoir *appartient* au pape. On reconnaît ici sa manière amoureuse des contrastes. On la retrouve tout au long du *De Consideratione*.

Mais on voit bien sa pensée. Ce qu'il déplore, c'est que l'exercice du pouvoir spirituel — parce qu'il cède à la tentation de faire la justice dans les moindres causes, et parce qu'il s'enlise partiellement dans l'appareil des pompes du monde qu'on peut bien tolérer provisoirement, mais qu'il ne faut pas regarder comme indispensable (*In his successisti non Petro sed Constantino ! Consulo toleranda pro tempore, non affectanda pro debito*)[2] —, perde sa force et sa liberté d'intervenir aussi puissamment qu'il le faudrait dans les grandes causes spirituelles, qu'elles soient spirituelles par nature, ou qu'elles le

1. *De Consideratione*, lib. IV, cap. 3, nº 7. P. L., CLXXXII 776.

Cette traduction est de H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église...*, p. 62. Le même auteur signale l'emploi de l'image des deux glaives déjà dans une lettre de Henri IV (15 mai 1076), et dans une lettre d'Hildebert du Mans vers 1110.

2. *De Consideratione*, lib. IV, cap. 3, nº 6. P. L., *ibid.*

soient devenues par accident. Le *De consideratione* est un appel qu'un saint adresse à la papauté pour la rappeler à une meilleure hiérarchie de ses occupations.

A tous les plaignants importuns qui viennent le solliciter sous prétexte qu'ils sont victimes de l'injustice, pourquoi, en fin de compte, le pape ne répondrait-il pas par le mot de Jésus : « O homme, qui m'a établi pour être votre juge, ou pour faire vos partages », ou par la parabole du lys des champs (Luc, XII, 14 et suiv.) ? Et pourquoi ne les renverrait-il pas aux juges séculiers ? Je vois bien que les apôtres ont été jugés, je ne vois pas qu'ils aient jugé !

Est-ce donc que le pape ne pourrait pas intervenir dans les choses temporelles quand elles engagent la justice ? Saint Bernard proteste contre cette interprétation : « Non que Vous ne soyez pas digne de juger les choses terrestres, mais parce qu'il est indigne de vous de vous absorber dans de telles occupations alors que de bien plus importantes vous réclament. Cependant, pour le cas où la nécessité exigera votre intervention, écoutez ce que pense l'Apôtre : *Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est par vous que le monde doit être jugé, êtes-vous indignes de rendre des jugements de moindre importance* ? (I Cor. VI, 2). Mais autre chose est de pénétrer incidemment

(incidenter excurrere) dans ces matières lorsque la nature des choses le réclame, autre chose est de s'y adonner comme à des choses importantes dignes de tant préoccuper de tels hommes »[1].

Rappeler le pape à une hiérarchie nécessaire de ses occupations, ce n'est pas lui défendre d'intervenir dans les causes régulièrement temporelles quand elles deviennent importantes pour le salut des âmes, quand elles entrent en connexion moralement nécessaire avec la fin spirituelle de l'Église. Après la perte d'Édesse, saint Bernard incite le pape à tirer lui-même le glaive matériel pour venir en aide à l'Église d'Orient : « Puisque le Sauveur souffre de nouveau aux lieux où jadis il est mort pour nous, il est temps de tirer du fourreau les deux glaives dont Pierre était armé pendant la passion du Sauveur. Mais qui les tirera si ce n'est Vous ? Les deux sont à Pierre et ils doivent être dégainés l'un sur un *signe* de lui, l'autre de sa propre *main*, chaque fois qu'il est nécessaire. Et c'est de celui qui semblait le moins lui appartenir qu'il a été dit à Pierre : *Remets ton glaive au fourreau*. Donc c'était son glaive, mais il n'avait pas à le tirer de sa *main*. Or, je pense que c'est l'heure maintenant de tirer les deux

1. *De Consideratione*, lib. I, cap. 6 et 7, P. L., *ibid.*, 735 et 736.

glaives pour la défense de l'Église orientale. »[1]

Il y a donc deux glaives, absolument distincts. L'un que l'Église manie immédiatement. L'autre que l'État manie immédiatement. Mais l'Église peut et doit, dans certaines circonstances particulièrement graves, commander à l'État de manier son glaive à lui. C'est donc que, dans ces circonstances, l'Église possède *éminemment* le droit que l'État possède *formellement*. En ce sens, les deux glaives lui appartiennent. Voilà, nous semble-t-il, à peine explicitée, la pensée profonde de saint Bernard[2].

Pour achever de l'expliciter, il faudrait dire que, dans les cas d'interférence, l'Église possède

1. Lettre 256, P. L., *ibid.*, 463, 464.

2. Après avoir montré comment les défenseurs de Boniface VIII et ceux de Philippe le Bel se prévalaient également de saint Bernard, M. Rivière conclut : « On se demandera peut-être, au terme de ces analyses, lequel de ces deux groupes antagonistes rendait meilleure justice à la pensée de saint Bernard. Celle-ci est encore aujourd'hui trop discutée pour qu'on puisse entretenir l'illusion de prononcer entre les combattants un arbitrage définitif ». Ce qui ne signifie pas, selon M. Rivière, que les deux groupes revendiquaient saint Bernard avec un égal bonheur : « Il est d'ailleurs assez clair que les tenants de l'école française n'y parvenaient qu'en éludant sa doctrine formelle sur les deux glaives et transformant pour le reste en thèse absolue ses scrupules de mystique ou ses conseils de moraliste intransigeant, tandis que celle-là fournissait aux théologiens pontificaux une donnée ferme qui leur permettait tout au moins de pallier, peut-être même de résoudre assez heureusement, l'apparente opposition qui semblait provenir de ceux-ci ». *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 423.

le droit de l'État : d'une façon *seulement éminente*[1], s'il s'agit du droit d'appliquer (ou peut-être même de décréter) la peine de mort, ou du droit de faire la guerre, de faire Lépante ou la croisade — car l'effusion du sang, toujours plus ou moins évoquée par le mot *glaive*, répugne à la nature de l'Église ; d'une façon *éminente et en outre formelle* s'il s'agit d'un droit dont l'exercice ne répugne pas, en soi à la nature de l'Église — c'est ainsi que l'Église pourrait choisir ou bien de faire déposer un mauvais prince, ou bien de déposer elle-même immédiatement ce mauvais prince.

La comparaison des deux glaives se retrouve dans la lettre[2], datée de février 1204, où Innocent III demande au roi de France de sévir contre les hérétiques qui « délirent avec d'autant plus de liberté dans la bergerie du Christ qu'ils savent que, puisqu'ils ne comptent plus parmi les brebis du Seigneur, ils n'ont pas à craindre que, par le glaive que Pierre exerce lui-même, l'oreille droite leur soit coupée ». En déchirant l'Église, qui est la robe vivante du Christ, ils se montrent plus coupables que les

1. Gilles de Rome et Jacques de Viterbe disaient équivalemment — et sur ce point nous pensons qu'il faut leur donner raison — qu'avoir le glaive matériel *secundum nutum*, c'est l'avoir *digniori modo*. Cf. Jean RIVIÈRE, *Ibid.*, p. 409.

2. Lettre 212, P. L., CCXV, 527.

soldats qui déchiraient sa tunique sans couture. Le pape conjure en conséquence le roi de France de montrer que ce n'est pas en vain qu'il a reçu du Seigneur, Source de toute autorité, lui aussi un glaive. Il doit donc prendre armes et bouclier pour défendre avec des épées la cause de Dieu contre ceux qui, tels des fils attaquant leur mère, ont commencé à brûler les moissons spirituelles du royaume de France. Ainsi les déficiences du glaive spirituel seront compensées par le glaive matériel.

On aura remarqué le passage où le pape désigne comme principe du pouvoir royal, le Seigneur lui-même, et non pas l'Église : *Ut igitur gladium, quem Dominus tibi tradidit, a quo est omnis potestas...* Cela exclut en tout cas l'hypothèse d'une subordination *essentielle et universelle* de l'État à l'Église. La seule explication valable de l'intervention pontificale est fournie par la doctrine d'une subordination *accidentelle et partielle* de l'État à l'Église, c'est-à-dire d'une subordination pour les cas d'interférence, ou comme on s'exprimait alors, d'une subordination *ratione peccati*[1].

1. Le mot *ratione peccati*, inspiré d'un texte d'Innocent III : *Non enim intendimus judicare de feudo, sed decernere de peccato*, a été employé pour désigner toute intervention de l'Église dans le temporel en vue du spirituel, *qu'il s'agît de défendre un péché ou de prescrire une action bonne.* C'est pourquoi Innocent IV pourra dire, afin qu'on

C'est avec la même signification — mais cette fois nous aurions pu le prédire — qu'on retrouve le passage de saint Bernard dans le commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* (1254-1256).

En traitant du mariage, Pierre Lombard avait reproduit le canon de Nicolas Ier sur le mari qui tue sa femme surprise en adultère, et où l'on pouvait lire que « la sainte Église de Dieu... ne connaît d'autre glaive que le spirituel».

« A ce passage, note saint Thomas, on pourrait opposer le passage de saint Bernard au pape Eugène, où il est dit que l'Église a les deux glaives. »

Voici la réponse. « L'Église n'a qu'un glaive, le glaive spirituel, qu'elle puisse mouvoir de sa propre *main*. Mais l'Église a un second glaive, le glaive temporel, qui est à son *ordre*, car il doit être dégainé quand elle l'exige, comme l'explique saint Bernard en cet endroit ».[1]

évitât de restreindre le droit pontifical aux interventions *purement prohibitives*, que le pape exerce son pouvoir sur les *chrétiens* de toutes conditions MAXIME *ratione peccati*. Texte cité par Jean RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 44. — Quelquefois, cependant, les interventions *ratione peccati*, sont distinguées des interventions *pro bono Ecclesiae*, cf. infra, p. 140, note.

1. « Sancta Dei Ecclesia gladium non habet, etc. Contra est, quod Bernardus dicit ad Eugenium papam quod Ecclesia utrumque gladium habet.

« Et dicendum quod habet *spiritualem tantum* quantum ad executionem *sua manu* exercendam. Sed habet *etiam temporalem* quantum ad ejus *jussionem* : quia ejus nutu

C'est encore la thèse de la subordination accidentelle et partielle de l'État à l'Église.

Le texte de saint Bernard est reproduit presque mot pour mot dans les considérants de la bulle *Unam sanctam* (18 nov. 1302). Va-t-il signifier non plus la subordination accidentelle et partielle, mais la subordination essentielle et universelle de l'État à l'Église ?

Certains le pensent. Ils estiment impossible de ramener la bulle *Unam sanctam* à la thèse de l'intervention *ratione peccati*. Car le pape professe sans restriction que les deux glaives sont dans la puissance de l'Église. « Il n'a pas davantage la moindre réserve quand il énonce la subordination du temporel au spirituel et qu'il détaille les principales conséquences de cette loi. Ni ses idées ni son texte n'autorisent à limiter à des cas accidentels la portée de ses déclarations. C'est en effet de l'Église et de l'État *in se* qu'il envisage les rapports constitutifs. Plus exactement, c'est le droit essentiel, la « thèse » intégrale de l'Église qu'il se préoccupe de poser, et elle prend à ses yeux une ampleur telle que l'État n'en est plus qu'un élément et, pour ainsi dire, qu'une fonction »[1]. Cette exé-

extrahendus est, ut dicit Bernardus ibidem » IV Sent., dist. XXXVII, expositio textus.

1. Jean Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 90.

gèse semble s'imposer avec plus de force depuis qu'on a pu mettre, en regard d'importants passages de la bulle, des passages tout semblables du *De ecclesiastica potestate* (1301) où Gilles de Rome soutient incontestablement la thèse de la subordination essentielle de l'État à l'Église. Enfin, on apporte des textes irréductibles à toute autre explication : celui où le cardinal Matthieu d'Aquasparta déclarait, au consistoire du 24 juin 1302, que la *juridiction temporelle* appartient au vicaire du Christ et de Pierre quant au *droit*, sinon quant à *l'exécution* ; celui où la bulle elle-même assure que c'est à la puissance spirituelle d'*instituer* la puissance terrestre ; celui où Boniface VIII, quelques mois après la bulle, affirme que « de même que toute la lumière de la lune vient du soleil, ainsi tout le pouvoir terrestre vient de la puissance ecclésiastique, en sorte que toutes les puissances viennent du Christ et du pape vicaire du Christ ».[1]

Ne cachons pas que ces arguments sont impressionnants. Si on les tenait pour décisifs, on ne serait cependant pas en droit de contester le caractère traditionnel de la thèse d'une subor-

1. Cf. *Ibid.*, p. 77 et 91. Il faut convenir que, chez Grégoire VII et Innocent III, la comparaison des deux pouvoirs au soleil et à la lune appuie, plus que dans ce texte, sur la dualité.

dination simplement accidentelle de l'État à l'Église, thèse appuyée par ailleurs sur trop de témoignages. On devrait simplement soutenir que les considérants de la bulle sont eux-mêmes en marge de la doctrine traditionnelle, ce qui n'est point *a priori* impossible puisque, comme on sait, l'infaillibilité spéculative et irréformable affecte toujours non les considérants d'une bulle mais ses définitions dogmatiques. Il faudrait renoncer à défendre le système de Boniface VIII, « système, dit M. Rivière, qui ne fut jamais à aucun titre une doctrine d'Église mais qui n'en a pas moins traversé la pensée personnelle de plusieurs papes et, en une heure particulièrement grave, coloré le fond traditionnel des revendications pontificales dans le document solennel où s'expriment les vues directrices de Boniface VIII ».[1]

Cette exégèse pourtant ne résout pas toutes

1. *Ibid.*, p. 91. — M. Rivière écrit encore : « Les nuances qui peuvent exister entre ces divers papes (Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII) sur la manière de comprendre le droit pontifical n'entament pas leur accord sur son existence, ni leur commune intention d'en user. Il faut se garder de confondre le *fait* de l'intervention de l'Église en matière politique avec les *doctrines d'école* qui s'efforcent d'en rendre compte. Tandis que celles-ci n'intéressent que l'histoire des systèmes théologiques, le principe de celle-là appartient à la tradition même de l'Église. Chez Boniface VIII, comme chez tous les autres papes du moyen âge, les vues du « docteur privé » ont beaucoup moins d'importance que les actes publics du chef », *Ibid.*, p. 94.

les difficultés. Certaines résistent. La première, c'est que la thèse suivant laquelle le droit divin qui vient de la grâce n'abolit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle, dont nous avons dit qu'elle était l'épine dorsale de tout système sur l'organisation chrétienne du monde, et qu'elle reliait saint Paul à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin et aux théologiens de la Renaissance, aurait été implicitement niée dans les considérants d'une bulle qui prétendait s'appuyer sur l'Écriture et résumer la tradition. Boniface VIII aurait en outre oublié, à quelques mois de distance, la distinction élémentaire des deux pouvoirs qu'il déclarait exorbitant de méconnaître. Après avoir affirmé que le roi, comme tout fidèle, lui était soumis *ratione peccati*, il aurait étendu sa juridiction d'une manière illimitée sur le temporel en tant que temporel. C'est là , on en conviendra, une grosse difficulté.

Pour la faire tomber, il suffirait de replacer la dispute tout entière dans son contexte historique. Le roi refuse d'obéir en des questions jugées spirituelles par le pape et il oppose au pape, à propos de ces questions, son autorité royale. Or, d'après ce que nous avons dit, il est exact que, dans les cas d'interférence, l'Église possède le droit de l'État, parfois *éminemment* sans pouvoir l'exercer, parfois *éminemment et*

formellement lorsqu'elle peut passer à l'exercice. *Dans la perspective d'une interférence*, qui préoccupe Boniface VIII, il devient exact de soutenir, avec le cardinal d'Aquasparta, que la juridiction temporelle appartient *de droit* au vicaire du Christ ; il faudrait même ajouter que l'*exercice* peut dans certains cas lui en revenir. Il devient exact de déclarer, comme le fait le même cardinal, que « le pape peut connaître et juger de toute cause temporelle, *ratione peccati* ».[1] Il devient exact d'affirmer que la puissance spirituelle, puisqu'elle peut *déposer* la puissance temporelle, peut encore l'*instituer*, en ce sens du moins que, si la nécessité l'exige, le pape pourra, comme l'expliqueront les plus grands théologiens, déposséder de leurs royaumes et de leurs empires les rois et les empereurs chrétiens qui lui sont soumis et transférer à d'autres ces royaumes et ces empires[2]. Cependant, si le mot de la bulle assurant que c'est au pouvoir ecclésiastique d'instituer le pouvoir temporel devait s'entendre d'une institution *régulière* et non pas seulement *occasionnelle* et limitée aux cas d'interférence, il faudrait l'expliquer de la manière suivante : le pouvoir ecclésiastique institue régulièrement le pouvoir civil en ce

1. *Ibid.*, p. 77.
2. Ainsi parleront TURRECREMATA, infra p.150 ; VICTORIA, infra, p. 152 ; D. SOTO, infra, p. 158 ; saint BELLARMIN, infra, p. 153.

sens qu'il lui confère non pas la légitimité *tout court*, assurée par le droit humain, mais la légitimité *surnaturelle*, assurée par le sacre, qui fait d'un simple pouvoir civil un organe authentique de la chrétienté[1]. Pour les passages tels que celui de Boniface VIII sur la puissance temporelle venant de la puissance spirituelle comme la lumière de la lune vient de la lumière du soleil, quand ils se trouvent chez un auteur qui reconnaît par ailleurs le droit de l'État et à qui on ne veut pas prêter la thèse antitraditionnelle et antiscripturaire suivant laquelle tous les gouvernements non chrétiens seraient illégitimes, ils devront se gloser ainsi : tout ce que possède dans la chrétienté le pouvoir temporel, non pas en tant que pouvoir temporel, mais en tant que pouvoir de chrétienté, lui vient du pouvoir ecclésiastique.[2] Quant à la difficulté tirée des emprunts faits par la bulle

1. Cette seconde explication, non contraire mais superposable à la précédente, et que nous développerons quand nous parlerons de *La chrétienté médiévale* (Ch. VI), est prise de TURRECREMATA, infra, pp. 177 à 182.

2. Tout cela est vrai des *rois* chrétiens, mais plus encore de l'*Empereur* chrétien. Or, c'est au moment où il s'apprête à reconnaître Albert d'Autriche comme légitime Empereur que Boniface VIII prononce (s'ils sont authentiques) ces derniers mots.

Rappelons encore que la comparaison de l'Église et de l'État au soleil et à la lune peut servir à illustrer toutes les théories. Tous conviendront que, chez Innocent III, c'est la doctrine de la subordination accidentelle qu'elle exprime.

Unam sanctam à des écrits où est soutenue la subordination essentielle de l'État, on y répondra que le pape n'est pas nécessairement victime des auteurs qu'il utilise. M. Rivière a relevé lui-même, avec beaucoup de perspicacité, l'indépendance avec laquelle la bulle est rédigée : elle corrige ici une erreur de Gilles de Rome sur la juridiction ecclésiastique ; elle atténue plus loin un texte de Hugues de Saint-Victor (*spiritualis potestas, terrenam potestatem instituere habet* : Hugues de Saint-Victor ajoutait : *ut sit)* ; enfin elle conclut en empruntant les termes de sa définition à un opuscule de saint Thomas.[1] Nous ne renonçons donc pas à considérer la bulle *Unam sanctam* tout entière comme exprimant, de la manière la plus large possible, la subordination accidentelle de l'État à l'Église.

Mais, quelle que soit la signification qu'elle prenne chez un Boniface VIII, la comparaison des deux glaives présente un sens sûr, traditionnel, par lequel elle se raccorde à l'Évangile. Car elle exprime ce que Jésus lui-même avait annoncé au monde : la suprématie du spirituel sur le temporel, de l'éternité sur le temps.

Suivant une exégèse qui n'était pas toujours littérale, qui parfois même ne voyait aucun

1. Cf. Jean Rivière, *Ibid.*, p. 87, 397, 400.

péché à illustrer par n'importe quelle image évangélique n'importe quelle doctrine évangélique, et dont le moyen âge était d'ailleurs moins dupe que certains ne le pourraient penser[1], on aimait à rapprocher, de la doctrine des deux glaives, les paroles de Jésus sur les vrais glaives : si deux glaives suffisent aux disciples pour défendre Jésus[2], ces deux glaives seront, plutôt que deux épées d'acier, les deux pouvoirs sur le spirituel et le temporel ; et si Pierre doit remettre son épée au fourreau (Jean, XVIII, 11 ; Mt. XXVI, 52), c'est que, en cas d'effusion de sang, le glaive temporel ne peut être manié *par* l'Église ; il est manié *par* l'État, mais *pour* l'Église lorsque, en raison des fins spirituelles, elle est en droit d'en réclamer l'appui.

d) *Le « pouvoir indirect »*

Authentiquement interprétées, les formules qui reconnaissent à l'Église une causalité comparable à celle de l'âme, le pouvoir suprême sur le temporel, la possession des deux glaives,

1. « Tout sens, dit saint THOMAS, est fondé sur le sens littéral, duquel seul on peut argumenter, et non des allégories : c'est l'enseignement de saint Augustin » I, qu. 1, a. 10, ad 1.

2. « Que celui qui n'a point d'épée vende son manteau et en achète une... Ils lui dirent : Seigneur, il y a ici deux épées. Il leur répondit : Cela suffit » (Luc, XXII, 36, 38).

définissent avec exactitude l'enseignement traditionnel touchant la primauté juridictionnelle de l'Église et la subordination accidentelle des États. On l'a désigné encore par les mots de « pouvoir indirect ».

C'est ici le lieu d'introduire une remarque qui a son importance.

On aura noté que les théologiens que nous avons cités, un saint Thomas d'Aquin, un Cajetan, quand ils définissent, en leur propre nom, la juridiction de l'Église sur la Cité, parlent non pas comme si le pape possédait *deux* pouvoirs : un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel, mais comme si le pape n'avait qu'un *unique pouvoir*, lequel serait toujours spirituel, qu'il atteigne des choses de soi spirituelles, ou des choses de soi temporelles lorsque par accident elles sont devenues spirituelles. Qu'on examine de près les expressions de saint Thomas, de Cajetan, des meilleurs de leurs disciples, on verra que lorsqu'ils ne sont pas limités à l'exégèse d'un texte, au lieu de distinguer deux sortes de POUVOIRS, le spirituel et le temporel, ils distinguent deux sortes de CHOSES, les spirituelles et les temporelles, relevant de la juridiction du pape les premières essentiellement, les secondes accidentellement : *Saecularis potestas est sub spirituali in his quae ad salutem animae pertinent*, dit saint Thomas ; *Papa habet supre-*

mam potestatem in temporalibus in ordine ad spiritualia, dit Cajetan.[1]

« Exercer le pouvoir spirituel sur des choses régulièrement temporelles mais occasionnellement spirituelles » est une formule exacte, mais un peu lourde, qui pouvait se traduire — si l'on voulait appuyer sur le fait que ces choses occasionnellement spirituelles, régulièrement sont *temporelles* — par la formule plus commode « exercer occasionnellement le pouvoir temporel ».

Du point de vue théologique, la dernière formule est moins exacte. Il est certain que son emploi devait, par la suite, sinon provoquer, du moins permettre des malentendus. Nous ne croyons pas cependant qu'elle ait été mal comprise au début. Ni qu'elle soit le moins du monde indéfendable. Quand on dit que les aveugles voient, que les sourds entendent, on parle non pas formellement mais matériellement, et personne pourtant ne se méprend ; pareillement, quand on parlait alors d'un « pouvoir temporel *ratione peccati* », au lieu de parler d'un « pouvoir spirituel sur des choses régulièrement

1. Cajetan ne parle pas de *pouvoir direct* et de *pouvoir indirect*. Il parle, ce qui est plus formel, d'un seul pouvoir du pape, qui s'exerce *directement* sur les choses spirituelles et qui, sur les choses temporelles, s'exerce *non directement*, mais *pour autant qu'elles sont ordonnées aux spirituelles*.

temporelles devenues spirituelles *ratione peccati* », chacun savait à quoi s'en tenir.

La formule « exercer occasionnellement le pouvoir temporel » présentait du moins la question comme elle apparaissait pratiquement à l'État. L'État serait tenté de la combattre ; l'Église la défendrait, pour autant que ses droits authentiques y étaient exprimés. D'où la fortune de l'expression.

On la trouve dans Innocent III : *Temporalem jurisdictionem casualiter exercemus.* Mais la responsabilité première en revient à saint Bernard qui affirme que les deux glaives appartiennent au pape. Il aurait fallu dire, pour parler en toute rigueur théologique, que les causes qui relèvent régulièrement du glaive matériel relèvent, en cas d'interférence, du glaive spirituel. On pouvait ajouter en conséquence que, toujours pour le cas d'interférence, le glaive spirituel contient au moins éminemment le glaive matériel et qu'en ce sens l'Église a les deux glaives. C'est ainsi que nous avons justifié la comparaison des deux glaives.

Si l'on accepte de parler matériellement et si l'on substitue à l'expression plus exacte « juridiction spirituelle sur les choses régulièrement temporelles mais occasionnellement spirituelles » l'expression plus brève « juridiction temporelle *ratione peccati* », on pourra dire que

le pape a deux juridictions : la juridiction spirituelle et dans certains cas la juridiction temporelle, qu'il a deux pouvoirs : le pouvoir direct et le pouvoir indirect. Cette manière de parler a prévalu chez les théologiens depuis saint Bellarmin et Suarez.

La doctrine traditionnelle ne changeait pas d'un iota : il n'est que de lire saint Bellarmin et les théologiens qui ont suivi pour s'en convaincre. Mais elle s'exprimait dans une formule qui, nous le croyons, était moins heureuse. Car, à mesure que l'esprit de foi allait baisser, à mesure que les prétentions des gouvernements à régir toute la vie allaient croître, le mot de pouvoir indirect allait devenir moins intelligible au monde. Celui-ci feindrait de croire à un second pouvoir, humain, politique et extra-évangélique que le pape aurait fini par annexer, au cours des âges, au pouvoir spirituel légué à Pierre par Jésus. Le pouvoir indirect apparaîtrait comme désignant une situation historique, un état de fait périmé, qu'on peut aujourd'hui librement admirer ou regretter ; mais non plus comme désignant la juridiction divine, évangélique et toute spirituelle de l'Église, laquelle peut tomber sur des matières temporelles en puissance mais spirituelles en acte.

Et c'est pourquoi, s'il faut tenir très fermement que la *chose signifiée* par l'expression

« pouvoir indirect » doit être intégralement acceptée et annoncée, il nous paraît que l'*expression* elle-même de « pouvoir indirect » peut être aujourd'hui avantageusement remplacée par les formules plus exactes de la grande théologie médiévale. Et nous croyons que s'il fallait définir la doctrine du « pouvoir indirect », il serait préférable d'employer des formules du type de celle-ci : *Ecclesia habet vere et proprie jurisdictionem in temporalibus prout ordinantur ad spiritualia* : l'Église possède vraiment et en propre la juridiction sur les choses temporelles pour autant qu'elles sont ordonnées aux choses spirituelles.

Certains écrivains semblent céder un peu, aujourd'hui, à la tentation d'appeler « pouvoir indirect » l'influence que l'Église exerce sur l'État soit par la persuasion, soit par le contrecoup résultant d'une mesure toute spirituelle comme serait, nous l'avons dit, l'interdiction de fabriquer des statues de Diane ou l'obligation de fêter le dimanche, de faire une procession publique, etc.

Une pareille interprétation n'irait à rien de moins qu'à vider l'expression « pouvoir indirect » de son contenu le plus authentique. Car les théologiens qui l'ont employée ont toujours donné à ces deux mots leur sens plein.

Il s'agit d'un *pouvoir* véritable, c'est-à-dire

d'une juridiction, qui donne des *ordres* et non seulement des *conseils* ; qui peut *commander*, non seulement *persuader*.

Il s'agit d'un pouvoir *indirect*. Cela signifie que l'Église a pouvoir sur le temporel, non pas directement c'est-à-dire en vue du temporel, mais indirectement c'est-à-dire en vue du spirituel. Le pouvoir direct quant au temporel, c'est le pouvoir de l'État. Le pouvoir direct quant au spirituel, mais indirect quant au temporel lequel n'est atteint que s'il se trouve lié au spirituel, c'est le pouvoir de l'Église.

2. UN EXEMPLE ILLUSTRE DE SUBORDINATION ACCIDENTELLE : LA DÉPOSITION D'UN PRINCE APOSTAT.

L'Église peut excommunier des princes. Elle peut aussi les déposer.

Les *excommunier*, c'est, par un acte en matière toute spirituelle, les retrancher de la communion des fidèles. De soi, ce n'est toucher en rien à la souveraineté qu'ils tiennent du droit humain [1].

1. La déposition des princes était liée à l'excommunication non pas certes *de soi*, *en vertu de la nature des choses*, mais *de fait*, *en vertu d'une sentence de l'Église*. « Cui conjuncta est a jure», dit CAJETAN, *in* II-II, qu. 12, a. 2, nº III.
Saint THOMAS peut donc soutenir ensemble que le droit divin ne détruit pas le droit humain (voilà l'ordre foncier

Toutes leurs prérogatives juridiques demeurent intactes. Il se pourra peut-être que l'excommunication les charge d'un discrédit capable de provoquer, sans nouvelle intervention de l'Église, leur déposition par le peuple. Pourtant on ne relève jusqu'ici aucune trace d'intervention de l'Église dans le temporel.

Mais l'Église peut en outre, *lorsque le salut des peuples l'exige*, *déposer* les princes, les déposséder de leur souveraineté politique. C'est ici qu'elle fait acte de son pouvoir sur les choses régulièrement temporelles et occasionnellement spirituelles. Cette déposition est une mesure d'autorité, une disposition juridique, une sentence. Voilà l'authentique interprétation de la doctrine du pouvoir de l'Église sur le temporel.

Au nom de cette doctrine, le pape Grégoire VII (1073-1085) dépose Henri IV. On a remarqué[1] que, dans la sentence, la déposition est d'abord mentionnée, l'excommunication ne paraissant qu'ensuite. « Bienheureux Pierre, Prince des Apôtres, dit le saint Pape dans un texte magnifique qu'il faudrait citer tout au long, je crois

qui résulte de la *nature des choses*) et que l'excommunication, laquelle est une peine purement spirituelle, entraîne pourtant *ipso facto* la déposition, laquelle est une peine de soi temporelle (voilà l'ordre nouveau qui résulte de l'*intervention de l'Église* dans le temporel « ratione peccati »), II-II, qu. 12, a. 2.

1. Jean Rivière, *op. cit.*, p. 10.

que par toi m'est venu, de Dieu, le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre. Aussi, confiant en cette foi, de la part du Dieu tout-puissant et en vertu de ton pouvoir et de ton autorité, j'enlève au roi Henri le gouvernement de tout le royaume d'Allemagne et d'Italie, je *délie* tous les chrétiens des liens du serment qu'ils lui ont fait ou lui feront, et j'interdis que personne le reconnaisse pour roi. Et comme il a méprisé l'obéissance qu'il devait en chrétien, je le charge, en ton nom, du *lien* de l'excommunication ».[1]

Saint Thomas explique que, si le péché d'apostasie n'entraîne pas *de soi* la déchéance des souverains (comme soutinrent plus tard Wicleff et Hus), ceux-ci peuvent être juridiquement dépossédés par une *sentence* de l'Église. « En *elle-même*, dit-il, la différence des fidèles et des infidèles ne détruit pas la juridiction des infidèles sur les fidèles. Mais, par *autorité* divine, l'Église a droit de casser cette juridiction ;

1. « Beate Petre, apostolorum princeps..., credo quod mihi, tua gratia, est potestas a Deo data ligandi atque solvendi in coelo et in terra. Hac itaque fiducia fretus..., ex parte omnipotentis Dei... per tuam potestatem et auctoritatem, Henrico regi... totius regni Teutonicorum et Italiae, gubernacula contradico, et omnes christianos a vinculo juramenti quod sibi facere vel facient absolvo, et ut nullus ei sicut regi serviat, interdico... Et quia sicut christianus contempsit obedire... vinculo eum anathematis vice tua alligo » P. L., CXLVIII, 790.

car les infidèles, en raison même de leur infidélité, méritent d'être privés de leur pouvoir sur les fidèles, qui sont faits enfants de Dieu ».[1]

La déposition des princes, qui atteint par nature une matière ordinairement civile, est à ce point distincte de l'excommunication, qui atteint le temporel par simple répercussion, qu'elle en est séparable. Un prince non baptisé, en effet, ne saurait être excommunié. Pourtant l'Église pourra être en droit de soustraire les fidèles à sa juridiction. Elle n'use pas de ce droit, toutefois, afin que « le nom de Dieu et sa doctrine ne soient pas blasphémés »[2], et afin d'imiter le Sauveur qui pouvait s'exempter de l'impôt, *car les fils sont libres*, mais qui s'y soumettait pour éviter de scandaliser.[3]

1. « Distinctio fidelium et infidelium, *secundum se* considerata, non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste, per *sententiam* vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel praelationis tolli ; quia infideles, merito suae infidelitatis, merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei » II-II, qu. 10, a. 10.

2. I Tim., VI, 1. — Ces mots de saint Paul et les mots suivants de l'Évangile sont allégués par saint Thomas.

3. Matth., XVII, 24-27 : Jésus s'exempte *en droit* de l'impôt des didrachmes et s'y soumet *en fait*.

Rien de plus instructif que l'exégèse médiévale de ce passage. S. Thomas (*Comm. in Matth.*) mentionne deux interprétations.

Suivant la première, il s'agirait de la redevance au Temple.

Telle est la doctrine traditionnelle du pouvoir de l'Église sur les choses de soi temporelles et par occasion spirituelles. Les papes et les docteurs au moyen âge en ont témoigné. Ils ne l'ont pas inventée. Venue de Jésus, inaltérablement gardée, elle trouvait enfin, après plusieurs siècles, les conditions favorables à son développement : comme ces graines vivantes enfermées dans les tombeaux des pharaons et qui germent dès qu'elles trouvent le soleil. On savait assez qu'elle était une partie intégrante, un morceau de l'Évangile. Au moment émouvant où il va déposer le roi, c'est à Pierre que pense Grégoire VII, ce sont les prérogatives de

Jésus, Fils de Dieu, est exempt de l'impôt levé pour le Temple de Dieu. C'est l'interprétation qu'ont retenue les modernes, par exemple le P. M.-J. Lagrange, pp. 341-342 de son commentaire.

Suivant la seconde, qui est de saint Jérôme et que préfère le moyen âge, il s'agit de l'impôt à César. Le sens est alors que Jésus, qui possédait, quoiqu'il ne l'eût jamais exercée, la royauté suprême sur le temporel, n'était pas redevable aux rois de ce monde.

Cela signifie-t-il, en outre, que les chrétiens, *du seul fait qu'ils sont par adoption fils de Dieu*, sont exonérés de l'impôt prélevé par les païens ?

Certes non. On retirerait alors ce qu'on avait si fort affirmé, à savoir que le droit divin issu de la grâce ne détruit pas le droit humain issu de la raison ; on contredirait le : *Rendez à César ce qui est à César* et la recommandation de S. Paul aux chrétiens de Rome : *Rendez donc à chacun ce qui lui revient : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui le tribut, le tribut* (Rom., XIII, 7). On confondrait, à la manière des premiers anabaptistes, l'esprit évangélique et l'esprit

Pierre qu'il confesse dans un acte public de foi, ce sont les paroles dites à Pierre qu'il répète : « Par toi le pouvoir m'est venu de Dieu pour lier et délier au ciel et sur terre ». Et c'est bien vrai que Jésus a donné solennellement aux Douze (Mt., XVIII, 18), et plus spécialement qu'aux autres à Pierre (Mt., XVI, 19), l'étonnant privilège de lier et délier la terre en vue du salut des âmes.

Il faudrait n'avoir plus qu'un faible sens de la place due à l'Évangile dans l'organisation des cités pour se scandaliser du droit d'intervention que réclamaient un Grégoire VII ou un Innocent III. Certes, dans notre civilisation laïcisée, semblable à un corps malade qui résiste

d'anarchie. Ou encore, en dissolvant la juridiction de l'État, on tomberait dans l'erreur du pouvoir de l'Église sur le temporel comme tel. Une telle interprétation n'effleure même pas la pensée de saint Thomas.

Mais ce qu'il faut retenir de l'enseignement sur la liberté des enfants de Dieu par rapport à César, c'est que, *par une mesure d'autorité et si le bien des âmes l'exigeait*, l'Église, qui s'abstient pourtant de le faire, pourrait *par une sentence* déposer même les Césars païens, en vue de libérer les enfants de Dieu qui leur sont assujettis.

Le texte sur « les choses qui sont à César », où est exprimée la *distinction* du temporel et du spirituel, et le texte sur « les enfants qui sont libres », où beaucoup de théologiens lisaient, depuis S. Jérôme, la *subordination* du temporel au spirituel, loin de se détruire, se complétaient.

On reconnaît, dans une de ses conséquences les plus délicates, la thèse thomiste de la subordination accidentelle de l'État.

aux lois essentielles de la vie, le droit d'intervention de l'Église dans les cas d'interférence sera contesté. Son application sera mise en échec. Mais sa vérité subsiste, et le cas qu'on en fait révèle clairement l'idée que l'on a du royaume de Dieu et des droits inaliénables de Jésus sur le monde.

3. DEUX ERREURS OPPOSÉES SUR LA SUBORDINATION DU TEMPOREL : LA SUBORDINATION IMPROPRE ET LA SUBORDINATION ESSENTIELLE.

En regard de la doctrine thomiste sur la subordination *accidentelle* qui représente la pensée traditionnelle, il est deux manières erronées, opposées l'une à l'autre, de concevoir la subordination de l'État : la première se contente d'une subordination *impropre*. La seconde réclame une subordination *essentielle*[1].

Si l'on fait correspondre à l'expression « subor-

1. Nous parlons toujours de la subordination de l'État *au point de vue juridictionnel*. S'il s'agit de la subordination des fins en raison de laquelle la fin propre et proprement temporelle de l'État est exhaussée par son ordination à la fin dernière de la vie humaine, alors, comme on l'a noté plus haut (chap. IV, § 4), il faut dire que la subordination du politique au spirituel est intrinsèque et essentielle. En l'absence de tout exercice de la juridiction accidentelle de l'Église sur la cité, la politique d'une cité chrétienne est elle-même chrétienne, inspirée des principes chrétiens et mesurée par des vertus chrétiennes.

dination accidentelle de l'État » celle de « pouvoir *indirect* de l'Église », on fera correspondre, à l'expression « subordination impropre de l'État » celle de « pouvoir *directif* de l'Église », et à l'expression « subordination essentielle de l'État » celle de « pouvoir *direct* de l'Église ». Telle est la manière de parler courante.

Dans l'expression « pouvoir indirect », le mot *pouvoir* signifie juridiction et le mot *indirect* signifie que cette juridiction ne peut intervenir dans les réalités politiques que si le salut de la religion l'exige. Or, les partisans du « pouvoir directif » nient que l'Église ait le *pouvoir* véritable, juridictionnel, d'intervenir dans le temporel ; tandis que les partisans du « pouvoir direct » nient que le pouvoir de l'Église soit *indirect* et ne concerne le temporel qu'en certaines circonstances.

a) *La subordination impropre de l'État ou le « pouvoir directif » de l'Église.*

Les partisans du « pouvoir directif » reconnaissent, certes, dans les questions civiles où le bien des âmes est engagé, la primauté de l'Église sur l'État. Mais c'est, diront-ils, une primauté d'honneur, non de juridiction ; de dignité, non de causalité. L'Église possède un pouvoir de persuasion, non de commandement.

Et, si elle est à l'État comme l'âme au corps, c'est qu'elle renseigne l'État comme l'âme le corps, le conseille, lui donne des directions — d'où l'expression « pouvoir directif » où le mot pouvoir est pris, on le voit bien, non pas au sens propre mais au sens figuré. La « direction » de l'Église s'adresse proprement à la conscience du souverain ou de l'électeur, mais jamais pour lui commander une mesure politique concrète.

Le Pape, disent les mêmes théologiens, ne peut évidemment déposer d'autorité, sans abus de pouvoir, aucun prince. Et quant aux sentences de déposition que rapporte l'histoire, elles doivent s'expliquer non pas — conformément aux considérants dont les Papes les ont fait précéder — comme étant des actes de juridiction sur le temporel, mais en ce sens que le Pape, qui ne manie que les armes spirituelles (c'est exact, mais il ne faut pas oublier de distinguer les armes spirituelles *par nature*, comme l'excommunication, et les armes spirituelles *par accident*, comme, en certains cas, la déposition), peut, sous menace d'excommunication, obliger un peuple à déposer lui-même un souverain.[1]

1. « Posset papa *aliquid facere in populo* unde privaretur ille (scil. rex) saeculari honore, et deponitur a populo. Et hoc faceret papa in crimine ecclesiastico, cujus cognitio ad ipsum pertinet, excommunicando scilicet omnes qui ei ut domino obedient, et sic *populus ipsum deponeret*,

En revanche, du point de vue de Jean de Paris, on s'avancera jusqu'à dire que l'empereur peut user des armes temporelles : amendes, confiscations, pour contraindre les fidèles à refuser obéissance à un pape qu'il jugerait coupable d'intervenir indûment dans le temporel, et provoquer ainsi, par contre-coup, sa retraite ou sa déposition.[1]

La juridiction spirituelle du pape et la juridiction temporelle de l'empereur sont comme deux lignes qui n'auront jamais un point d'intersection commun. On comprend, dès lors, que nul conflit ne pourra se résoudre d'autorité.

Ce sont ces partisans du « pouvoir directif » que M. Rivière a peints comme étant, à l'aurore du XIVe siècle, des « patriotes assez indépen-

et papa per accidens » JEAN de PARIS, O. P. († 1306), cité par Jean RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 295.

Le pape excommunie, mais le peuple seul dépose. La déposition ne ferait donc jamais l'objet d'un acte de juridiction *propre* du Pape. Elle ne résulterait de l'intervention juridictionnelle du pape que d'une manière tout à fait *impropre*. « Per accidens », dit Jean de Paris, et cela veut dire, pour lui, *improprement, par répercussion, par contre-coup.*

Nous disons au contraire, conformément à saint Thomas, que la déposition, mesure par nature temporelle, devient par accident *ratione peccati* une mesure spirituelle, et qu'elle fait alors l'objet propre d'un acte pontifical juridictionnel.

1. Cf. le début de la proposition XLI condamnée au *Syllabus* : « La puissance civile, même quand elle est exercée par un prince infidèle, possède un pouvoir indirect négatif sur les choses sacrées ».

dants pour soutenir dans ce qu'elles avaient de légitime les revendications du roi » et des « croyants assez fermes pour sauvegarder les privilèges essentiels de la papauté, des théologiens assez avertis pour reprendre la grande tradition catholique sans négliger la solution des problèmes nouveaux qui s'imposaient depuis Grégoire VII, en un mot pour affirmer la suprématie de l'Église sans compromettre l'indépendance normale de l'État ». « Autant ils veulent écarter toute juridiction proprement dite du pape sur le temporel, autant ils affirment qu'il appartient à l'Église de diriger l'État au nom des principes surnaturels dont elle a la garde : droit qui entraîne toujours celui de proposer aux représentants de la puissance séculière ses avis et, au besoin, de leur infliger ses remontrances ou ses sanctions. Il n'échappe même pas au plus pénétrant et au plus complet d'entre eux, Jean de Paris, que cette action spirituelle de l'Église peut, par l'intermédiaire des consciences chrétiennes, atteindre le domaine politique et social ».[1] M. Rivière ajoute qu'en répudiant les spéculations de la théologie régnante, ces esprits « ont frayé la voie dans laquelle la théologie moderne a résolument cherché, sinon toujours trouvé, la formule

1. *Op. cit.*, p. 306.

théorique des rapports qui unissent les deux puissances »[1].

Et sans doute c'est justice de relever l'importance de Jean de Paris dans la controverse sur les rapports de l'Église et de l'État et la droiture de ses intentions. Mais la thèse du « pouvoir directif », dont il s'est fait le défenseur, nous semble être en marge tant de la doctrine traditionnelle, laquelle a toujours cru à l'existence d'une véritable juridiction sur le temporel *ratione peccati*, que de la théologie actuelle, laquelle, à la suite des maîtres du XVI[e] et du XVII[e] siècle, affirme que le pape a droit d'intervenir avec autorité dans le temporel chaque fois que le bien de la religion le réclame.

Dans l'état présent du monde, le pouvoir de l'Église sur le temporel *ratione peccati* est gêné quant à son exercice, et l'Église n'exerce sa juridiction le plus souvent qu'en matière de soi spirituelle. Mais s'il est vrai qu'un pouvoir d'origine divine ne puisse s'éteindre faute d'exercice, on ne saurait adopter la thèse du « pouvoir directif » sans s'exposer à désaxer peu à peu la tradition, à présenter comme l'épanouissement authentique de son développement doctrinal un simple *modus vivendi* (qui sera peut-être celui de la chrétienté future, c'est une autre

1. *Ibid.*, p. 307.

question), à sacrifier enfin, en la traitant comme une concession regrettable faite jadis à l'erreur du « pouvoir direct » une thèse vraiment incorporée à l'héritage chrétien.

La thèse du « pouvoir directif » est l'une des thèses qui paraîtra sous la plume de Bossuet, dans le premier article de la *Déclaration* de 1682 : « Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati, Dei ordinatione, subjici — jusqu'ici, tout peut avoir le meilleur sens — neque *auctoritate clavium Ecclesiae*, directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac praestito fidelitatis sacramento solvi posse ». Ce qui est, par ces derniers mots, contesté à l'Église, c'est la possession d'un droit et non la simple opportunité de l'exercer.

Fénelon ne diffère pas ici de Bossuet, bien qu'il paraisse dirigé par des motifs d'une autre espèce. Au chapitre XXVII de sa dissertation *De Summi Pontificis auctoritate*, il essaie de tirer la bulle *Unam sanctam* elle-même dans le sens du « pouvoir directif ».

Il cite d'abord Gerson († 1429) dont il s'inspire dans toute cette question :

« Il ne faut pas dire, comme d'aucuns le prêtent à Boniface VIII, affirme le chancelier de Paris, que tous les rois et les princes tiennent leur héritage et leur terre des mains du pape

et de l'Église, en ce sens que le pape aurait, sur eux tous, le principat civil et juridique. Mais tous les hommes, princes ou non, sont soumis au pape dans la mesure où ils voudraient abuser de leur juridiction, de leur puissance temporelle et de leur dominium contre la loi divine et naturelle, et cette primauté peut s'appeler un pouvoir directif et dispositif plutôt qu'un pouvoir civil ou juridique, *et potest superioritas illa nominari potestas directiva et ordinativa, potius quam civilis vel juridica* ».

Ni Gerson, ni Fénelon ne remarquent ici qu'entre la *juridiction civile* et la *direction spirituelle* il y a place, en cas d'interférence, pour une *juridiction spirituelle* sur les choses régulièrement temporelles.

Fénelon pense que c'est en vertu du « pouvoir directif » — et non pas, comme croyait Grégoire VII, en vertu d'un pouvoir juridictionnel — que le pape Zacharie a légitimé la déposition de Childéric par Pépin. Le fait d'ailleurs importe peu. Mais Fénelon ajoute :

« Le *pouvoir* que Gerson appelle *directif* et *dispositif* consiste simplement en ceci que le pape, comme prince des évêques, comme premier recteur et docteur de l'Église dans les causes majeures de la discipline morale, est tenu d'*enseigner au peuple qui le consulte* à garder

le serment de fidélité. Par ailleurs, il n'y a aucune raison qui permette aux pontifes de commander aux rois, à moins que, par titre spécial ou par privilège particulier, ils aient acquis ce droit sur quelque roi feudataire du Siège apostolique »[1].

Fénelon apporte ici le texte évangélique : « Les rois des nations les dominent, mais, vous, ne faites pas ainsi », dont il ne serait pas difficile d'établir qu'il est hors du sujet débattu. Il cite encore quelques lignes de saint Bernard. Quand il vient au passage le plus délicat de la bulle *Unam sanctam*, sur le pouvoir spirituel qui instaure le pouvoir terrestre et le juge lorsqu'il dévie, il le glose ainsi :

« S'il est de la compétence de l'Église d'instituer les rois, ce n'est pas, Gerson le dit très bien, quant à la juridiction civile et juridique, car jamais l'Église n'a prétendu que les rois devaient être directement élus par elle. Cette tâche ne lui convient que d'une manière directive et dispositive, dans la mesure où, comme une

1. Haec autem potestas quam Gersonius directivam et ordinativam nuncupat, *in eo tantum consistit quod Papa*, utpote princeps pastorum, utpote praecipuus, in majoribus moralis disciplinae causis, Ecclesiae director et doctor, *de servando fidelitatis sacramento populum consulentem edocere teneatur*. De caetero nihil est quod pontifices regibus imperare velint, nisi ex speciali titulo, aut possessione aliqua peculiari, id sibi juris in aliquem regem feudatarium Sedis apostolicae adepti fuerint ».

pieuse mère, elle enseigne aux électeurs quels princes il faut choisir ou rejeter, *modo directivo et ordinativo eo quod pia mater electores doceat quinam sint eligendi aut reprobandi principes.* De même, c'est indirectement qu'elle juge et destitue les rois établis, lorsqu'elle enseigne, à ceux de ses fils qui viennent la consulter, quels seront ceux qu'ils doivent déposer du trône ou confirmer sur le trône, *sic pariter institutos reges indirecte judicat et destituit, dum filios consulentes docet, quinam sint destituendi vel confirmandi in tanto imperii fastigio* ».

Notons que Fénelon appelle juger indirectement ce que nous avons appelé agir par persuasion, par répercussion, par contre-coup. Il n'y a pas ici, au sens propre, acte de juridiction. Des actes comme la déposition d'un prince apostat, ou comme le transfert de sa couronne à un autre prince, n'auraient jamais pu, suivant l'explication de Fénelon, être décrétés en vertu des pouvoirs donnés à Pierre par Jésus. Parce qu'il vit à une époque où la juridiction spirituelle du pape dans les cas d'interférence est gênée dans son exercice, Fénelon nie jusqu'à l'existence de cette juridiction.

Les idées de Fénelon sur le « pouvoir directif » allaient être reprises en France, vers le milieu du XIX[e] siècle, par M. Gosselin (auteur d'une *Histoire littéraire de Fénelon*) dans son traité

Du pouvoir du pape sur les souverains au moyen âge.[1]

b) *La subordination essentielle de l'État ou le « pouvoir direct » de l'Église.*

Quant à l'erreur de la subordination essentielle, certes elle a sévi au moyen âge en même temps que celle de la subordination impropre. Cependant, elle ne consiste pas à revendiquer, pour le pape, une véritable juridiction allant, mais dans la mesure seulement où l'exige la raison de péché (*ratione peccati, in ordine ad spiritualia*), jusqu'aux choses qui régulièrement sont temporelles : c'est là, en effet, la thèse

1. On sait comment Ernest RENAN parle, dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ch. IV, de la thèse du « pouvoir directif » de M. GOSSELIN et de son traité *Du pouvoir du pape sur les souverains au moyen âge* :

« C'était le temps où les écrits de Voigt et de Hurter révélèrent aux yeux des catholiques la grandeur des pontifes romains du XIe et du XIIe siècle. Cette grandeur n'était pas sans causer plus d'un embarras aux Gallicans ; car il faut avouer que Grégoire VII et Innocent III ne conformèrent en rien leur conduite aux maximes de 1682. M. Gosselin crut avoir résolu par un principe de droit public, reçu au moyen âge, toutes les difficultés que causent aux théologiens modérés ces histoires grandioses. M. Carrière souriait un peu de son assurance et comparait l'essai de son savant confrère aux efforts d'une vieille qui cherche à enfiler son aiguille en la tenant bien fixe entre la lampe et ses lunettes. Un moment, le fil passe si près du trou qu'elle s'écrie : M'y voilà ! Hélas ! non ; il s'en faut de la largeur d'un atome ; c'est à recommencer ».

traditionnelle de la subordination accidentelle, ni plus ni moins. Elle consiste à lui prêter une juridiction allant aux choses temporelles comme telles (*directe respectu temporalium, secundum seipsa temporalia*). Dans un tel système, la dépendance de l'État est absolue, universelle. Le Prince n'est qu'un délégué du Pape. Il n'a plus qu'un pouvoir emprunté. Et le monde est ramené à l'unité d'un seul pouvoir.

Ce « rêve grandiose », l'Église l'a toujours repoussé. Elle n'a même pas attendu qu'on le fît à rebours, en faveur de l'Empereur et contre le Pape. Avant un Gilles de Rome ou un Marsile de Padoue qui faisaient l'un du Pape, l'autre de l'Empereur l'unique tête du monde, la distinction irréductible des deux pouvoirs avait été proclamée, et saint Thomas avait expliqué que la subordination de l'État n'est pas essentielle et absolue, à la manière dont une cause seconde est sous la cause première, mais accidentelle et relative, à la manière dont une cause indépendante est rangée sous une autre en de certaines circonstances.

Viendront des temps, que le Père tient cachés dans sa puissance, où sera reconstitué dans son intégrité le royaume définitif de la Promesse. Alors il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, ni anathème (Apoc., XXII, 3), ni disjonction. Le reflet de la toute pure et

indicible unité brillera sur la Cité parfaite. Il n'y aura plus de nations et plus de temple (Apoc., XXI, 22), ni cette double lumière du soleil et de la lune ; mais le trône de Dieu sera dans la Ville et sa gloire l'illuminera. Pour maintenant, nous vivons sous la loi des deux astres provisoires, le soleil et la lune, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, tous deux ayant leur existence propre et indépendante, l'un d'eux étant, sous un rapport seulement, soumis juridictionnellement à l'autre.

La dualité qui est la loi du monde présent, les chrétiens en trouvent l'expression dans un exemple trop illustre pour qu'il puisse être jamais oublié. Le Christ, en tant que Dieu, est, bien sûr, Créateur, Maître et, en un sens suréminent, Roi de l'univers. Mais le Christ est Roi, même en tant qu'homme. Toutes les formes de la puissance divine communicables à une nature humaine, et donc les prérogatives du pouvoir temporel dont saint Paul dit qu'elles viennent de Dieu (Rom., XIII, 1), Jésus les possède d'une manière excellente. Il pouvait donc faire acte d'autorité dans l'ordre purement temporel[1]. Cependant il ne l'a pas fait, *il ne*

1. « On ne peut cependant sans grave erreur nier la royauté du Christ sur les choses temporelles. Car il a reçu de son Père un domaine absolu et qui s'étend à toutes les créatures. Mais, durant sa vie mortelle, il n'a point voulu

l'a pas trouvé utile. Et comme il n'a pas cédé à son Vicaire des *pouvoirs inutiles*, il faut dire que le Pape n'a pas de juridiction sur le temporel comme tel, où il n'intervient qu'en vue des fins rédemptrices.[1]

4. Difficultés a la doctrine de la subordination accidentelle tirées de deux textes contraires de saint Thomas.

Puisque nous nous sommes toujours appuyé sur saint Thomas, nous avons le devoir de rapporter deux textes de lui qui font difficulté, mais en sens contraire.

a) *Première difficulté*.

Après avoir distingué la subordination absolue et la subordination relative, et rappelé qu'il

exercer cette royauté temporelle. Il a dédaigné la possession et le soin des biens terrestres. Actuellement encore, il en laisse le souci à ceux qui les possèdent ». Pie XI, Encyclique sur le *Christ-Roi*.

1. « Adnotandum est non aliam Christum suo vicario reliquisse potestatem quam ipse, inquantum homo orbisque Redemptor, accepit... Atqui inquantum homo poterat quidem, si voluisset, universale dominium orbis, etiam saeculare accipere. Sed tamen quod nos assserimus est non accepisse ejusmodi dominium et regnum, sed solum spirituale, et de temporalibus quantum ad illud erat necessarium ». Dominique Soto, *Comm. in* IV Sent., dist. 25, q. 2, a. 1. Sur ce texte, cf. infra, p. 154.

faut choisir d'obéir en matière religieuse plutôt à l'autorité spirituelle, en matière civile plutôt à l'autorité séculière, saint Thomas ajoute : « A moins peut-être qu'à la puissance spirituelle soit unie la puissance séculière, comme dans le pape, qui se trouve au sommet de l'une et de l'autre puissances, la spirituelle et la séculière, en vertu d'une disposition de Celui qui est prêtre et roi, Prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, Roi des rois et Seigneur des seigneurs, à qui la puissance ne sera point ravie et dont le règne n'aura pas d'éclipse pour les siècles des siècles ».[1]

Il semble donc que, pour saint Thomas, le Pape, comme tel, est maître du temporel.

Pourtant, il est impossible d'attribuer à saint Thomas, ses meilleurs disciples l'ont compris, une interprétation qui contredit son premier principe en ces questions, à savoir que le droit divin qui vient de la grâce ne détruit pas le droit humain qui vient de la raison.[2] Deux interprétations sont possibles.

1. « Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, Sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, Rex regum et Dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen. » *Comm. in* II Sent. dist. 44, expositio textus, ad 4 (1254-1256).

2. Cf. II-II, q. 10, a. 10 (1271-1272).

La première, c'est que saint Thomas pense ici[1] aux États de l'Église, où le Pape est à la fois, en effet, chef spirituel et prince temporel.

La seconde, c'est que saint Thomas pense à toute la chrétienté, où le Pape a vraiment autorité sur le temporel, mais seulement en raison des choses spirituelles.

Ces deux explications sont apportées par Bellarmin[2], qui penche vers la seconde. Qu'il faille parfois tirer dans le sens de la subordination accidentelle des textes qui, de prime abord, peuvent sembler une affirmation de la subordination essentielle, on en trouve une preuve remarquable, Bellarmin l'a bien montré, dans le *De Regimine Principum*, où l'auteur[3], après avoir appelé le pape prêtre et roi et s'être avancé jusqu'à soutenir que le pouvoir spirituel de Pierre donne, à la juridiction des princes, l'être, la vertu et l'action[4], ajoute aussitôt que, dans tous les exemples qu'il cite, les papes n'ont étendu la main jusqu'au temporel qu'en raison

1. Comme d'ailleurs II-II, q. 10, a. 10, in c.
2. *De Rom. Pont.*, lib. V, c. 5.
3. On sait qu'à partir du chapitre V du second livre, le *De Regimine Principum* a été composé par Ptolémée de Lucques. Cf. P. Mandonnet, O. P., *Bibliographie thomiste*, p. XX.
4. « Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem..., ita et temporalis jurisdictio principum, per spiritualem Petri et successorum ejus. *De Regim. Princ.*, lib. III, c. 10.

du péché, leur puissance étant salutaire et non pas tyrannique[1]. Bellarmin a relevé encore d'autres passages analogues, celui par exemple où l'auteur enseigne qu'en deux circonstances seulement, quand il s'agit du péché ou quand il s'agit du bien de toute la religion, la puissance du pape peut ainsi se dilater. Alors, continue l'auteur, deviennent applicables au pape les paroles que Dieu adresse au Prophète : Je t'ai établi sur les nations et les royaumes pour arracher et détruire (voilà qui désigne l'intervention en raison du péché) ; pour planter et édifier (voilà qui désigne l'intervention en vue du bien de l'Église universelle)[2].

b) *Seconde difficulté.*

Un autre texte de saint Thomas semble, au contraire du précédent, accorder une exten-

1. « Quamvis in omnibus istis summi Pontifices non extenderunt manum nisi ratione delicti, quia ad hoc ordinatur eorum potestas et cujuslibet domini ut prosint gregi. » *Ibid.*, c. 10.

2. « In duobus igitur casibus ampliatur ejus (scil. Pontificis) potestas..., vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei, quod eleganter nobis ostendit Propheta Jeremias, cui in persona vicarii Christi dicitur : *Ecce*, inquit, *constitui te super gentes et regna, ut evellas et destruas, et disperdas, ac dissipes* quod ad rationem delicti referimus... Secundum autem est, unde accipimus ampliatam summi Pontificis potestatem, cum postea dicitur : *Et aedifices et plantes*, quod ad providentiam vicarii Christi pertinet pro bono universalis Ecclesiae. » *Ibid.*, c. 19.

sion exagérée au pouvoir temporel. En commentant le mot de saint Paul sur l'obligation de payer l'impôt (Rom., XIII, 6), saint Thomas déclare que « les clercs sont exempts de cet impôt grâce à un privilège des princes ». Si les immunités ecclésiastiques sont dues à l'initiative des princes, ne faut-il pas conclure que les choses et les gens d'Église relèvent plus des princes que du pape, et qu'en ces matières le pouvoir des princes prime le pouvoir du pape ?

Mais ici encore on ne peut attribuer à saint Thomas une interprétation qui renverse, autant au moins que la précédente, son enseignement le plus ferme. Et il faut répondre qu'en ce passage saint Thomas n'entreprend pas de déterminer les rapports spécifiques de la religion du Christ avec les nations, du pape avec les princes. Comme la suite du texte le montre à l'évidence[1], il pense à cette exemption qui pouvait avoir cours même dans le monde païen, et il en juge du point de vue de la seule équité naturelle. Il est alors exact de dire que c'est

1. « Ab hoc tamen debito liberi sunt clerici ex privilegio principum, quod quidem aequitatem naturalem habet. Unde etiam apud Gentiles liberi erant a tributis illi qui vacabant rebus divinis... Hoc autem ideo aequum est, quia sicut reges sollicitudinem habent de bono publico in bonis temporalibus, ita ministri Dei in spiritualibus, et sic per hoc quod Deo in spiritualibus ministrant, recompensant regi quod pro eorum pace laborat. » *Ad Rom.*, c. XIII, lect. 1 (1272-1273).

un devoir pour les princes d'exempter ceux de leurs sujets qui, en vouant leur vie aux choses divines, ont donné au moins autant au bien commun qu'ils en recevront[1]. Quelque cas que

1. Veut-on discuter de l'exemption que réclame en propre, pour ses ministres, l'Église du Christ ? — Voici, sur ce point, les principales conclusions de Dominique SOTO, *Comm. in* IV Sent., dist. 25, qu. 2, a. 2 :

Il serait hérétique de soutenir, avec Marsile de Padoue ou Wicleff, que les clercs n'ont *aucun droit* d'exemption par rapport à la puissance civile.

C'est par *droit divin* que l'Église est affranchie de l'État en des questions telles que le choix des évêques et des prêtres, la répartition des diocèses et des paroisses, etc. (Le droit de présenter les évêques ou les prêtres n'est jamais qu'une concession consentie par l'Église).

Les clercs restent *pour une part* soumis aux lois civiles (par exemple aux lois concernant le juste prix) ; autrement, il faudrait dire que les clercs d'Espagne sont aussi affranchis des lois espagnoles que les clercs de France.

Mais, *pour une autre part*, les clercs sont exempts. En vertu d'un droit immédiatement *divin*, ont pensé quelques théologiens. En vertu d'un droit *ecclésiastique*, estime Soto ; car l'Église tient de Dieu le pouvoir d'établir les lois qu'elle juge utiles ou nécessaires à sa fin, et telles sont les lois d'exemption (Soto réserve, comme un droit divin, l'exemption des religieux qui ont choisi l'état de pauvreté).

La pensée de S. Bellarmin sur l'immunité, qui est substantiellement la même, est exposée par J. de la SERVIÈRE, S. J., *La théologie de Bellarmin*, Paris 1908, p. 217 sqq.

En tout cas, c'est par un droit propre et exclusif que l'Église prétend juger de la violation des lois ecclésiastiques (C. I. C., can. 1555, § 1, nº 1), parmi lesquelles il faut ranger la loi d'exemption du service militaire (C. I. C., can. 121).

Rappelons la proposition XXXII, condamnée au *Syllabus*, et relative à l'immunité personnelle : « L'immunité personnelle, en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la milice, peut être abrogée sans aucune violation de l'équité

les princes fassent de ce devoir, il reste que, d'après les principes de saint Thomas, l'Église peut, quand elle le juge utile et nécessaire, exempter d'autorité ses clercs.

Il est facile, on le voit, d'expliquer ces deux textes sans mettre saint Thomas en opposition avec lui-même. Il n'a exagéré ni le pouvoir du pape dans le premier, ni le pouvoir des princes dans le second. Saint Bellarmin, en les signalant, a pu écrire, mais avant, croyons-nous, de les avoir analysés (l'analyse du premier texte, utilisée par nous, se lit dans l'édition définitive[1], et celle du second texte n'a pas été faite), que la pensée de saint Thomas était incertaine ; il tenait néanmoins par ailleurs que saint Thomas ne s'écartait pas de la doctrine commune sur la juridiction *ratione peccati*.[2]

Il en apportait comme preuve le texte célèbre

et du droit naturel. Le progrès civil demande cette abrogation, surtout dans une société constituée d'après une législation libérale. »

1. Ingolstadt, 1599 —. Nous ne la trouvons pas dans l'édition de Lyon 1601, qui doit présenter un texte antérieur.

2. « De S. Thoma quid censerit, non est tam certum. Nam in fine secundi Sententiarum dicit in Papa esse apicem utriusque potestatis. Tamen in cap. 13 *ad Rom.*, dicit clericos exemptos a tributis privilegio principum saecularium. Et II-II, qu. 40, a. 2, dicit praelatos posse disponere de bellis solum quatenus ordinantur ad bonum spirituale, qui est finis potestatis ipsorum. Ex quibus colligitur eum non dissentire a ceteris theologis » *De Romano Pont.*, lib. V, cap. 1.

où saint Thomas, ayant montré que les clercs ne peuvent en aucune manière faire la guerre ni participer à l'effusion du sang, répond à l'objection tirée de l'ordre, donné aux Romains par le pape Léon IV, de s'armer contre les Sarrasins : « La puissance, l'art, la vertu concernant la fin peuvent disposer des moyens. Or, les guerres charnelles du peuple fidèle doivent être référées au bien spirituel divin, auquel sont voués les clercs. C'est pourquoi les clercs peuvent préparer et induire les fidèles à guerroyer des guerres justes. Il leur est interdit de faire la guerre non parce qu'elle serait toujours un péché, mais parce que c'est là un office qui répugne à leur personne ».[1]

Ceux qui connaissent la manière de saint Thomas ne seront pas surpris qu'il ait accueilli, çà et là, des expressions comme les antérieures, dans l'intention de les « interpréter bénignement » et de dégager la vérité cohérente et traditionnelle qu'elles pouvaient charrier.

1. II-II, qu. 40, a. 2, ad 3.

CHAPITRE VI.

LA THÈSE DE LA SUBORDINATION ACCIDENTELLE EST TRADITIONNELLE

I. LA SUBORDINATION ACCIDENTELLE CHEZ LES THÉOLOGIENS DU XVe AU XVIIe SIÈCLE.

Quand l'Église définit solennellement une vérité de foi, elle déclare que c'est là une vérité traditionnelle, qui a sans cesse été crue, non pas toujours explicitement et en elle-même, mais au moins implicitement dans les principes révélés dont elle découle.

Sans doute, la thèse de la subordination accidentelle n'a jamais été solennellement définie. Cependant elle est devenue la thèse commune des théologiens, et cela suffit à un théologien pour estimer qu'elle est vraiment traditionnelle, c'est-à-dire qu'elle a sans cesse été la pensée authentique de l'Église, non pas toujours peut-être explicitement formulée, mais au moins implicitement enclose dans d'autres vérités manifestement reçues.

C'est non pas la subordination *impropre*, ni la subordination *essentielle*, mais la subordina-

tion *accidentelle* que les grands théologiens, du XVe au XVIIe siècle, ont affirmée, et qu'ils ont considérée comme exprimant ce que l'Église a constamment pensé dans son cœur.

Bornons-nous, pour ne pas trop alourdir cet opuscule, à quelques textes essentiels.

a) *Jean de Turrecremata, O.P.* († 1468)

Au livre II, chap. 113, de sa *Summa de Ecclesia*[1], le célèbre cardinal de Saint-Sixte aborde la question de la juridiction du pontife romain en matière temporelle.

Il mentionne les deux solutions extrêmes qu'on y a données : les uns disant que le pontife romain, à ne considérer que la stricte juridiction papale, est limité aux seules choses spirituelles sans pouvoir jamais s'étendre aux choses temporelles ; les autres, que le pontife romain, en vertu de sa primauté, possède non seulement en matière spirituelle, mais encore en matière temporelle, la pleine juridiction de toute la terre, de telle sorte que la juridiction de tous les princes séculiers est dérivée du pape.

Il évitera, autant qu'il est en lui, ces deux voies qui lui semblent *minus probabiles*, pour choisir une *via media*, exprimée par deux propositions :

1. Édit. de Venise, 1561.

1° « Le pontife romain, en vertu de son principat, possède *quelque* juridiction sur le temporel dans tout l'univers *chrétien*. »[1]

2° « Bien que le pape ait d'une certaine manière la juridiction sur le temporel dans tout l'univers chrétien, cependant cette juridiction n'a pas l'ampleur, la plénitude, l'extension que lui prêtent en dogmatisant les tenants de la seconde voie ; elle a néanmoins ce qu'il faut pour sauvegarder le bien spirituel du pape et des fidèles, pour subvenir aux nécessités de l'Église, pour exercer la charge pastorale de reprendre les pécheurs »[2].

Turrecremata développe sa thèse d'abord en huit propositions *négatives* où il explique, entre autres choses, que le pape ne peut devenir le roi ou l'empereur de toute la terre, car Dieu a voulu deux sortes de pouvoirs, le spirituel et le temporel, comme l'établit le pape Nicolas Ier[3];

1. « Quod romanus pontifex, jure principatus sui, habeat jurisdictionem *aliquam* in temporalibus in toto orbe *christiano* », p. 263, b.

2. « Quod licet papa habeat aliquo modo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe christiano, non tamen ita amplam, sive plenariam, aut extensam, sicut illi de secundo modo asserunt sive dogmatizant, sed *quantum necesse est pro bono spirituali conservando* ipsius et aliorum, sive *quantum Ecclesiae necessitas exigit*, aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum exposcit », p. 263, b.

3. « Romanus pontifex non dicitur sic principatum sive jurisdictionem plenariam in temporalibus in toto orbe christiano habere, ut nomen *regis* aut *imperatoris orbis*

que la juridiction des princes n'est pas dérivée du pape, pour la raison qu'il y a eu des princes légitimes avant qu'il y eût des papes ; que le pape ne peut intervenir dans le temporel (pour juger les traités des princes, pour appeler les causes séculières à son tribunal) à titre régulier, *regulariter*, etc.

Il explique ensuite d'une manière *positive* (lib. II, cap. 114) comment le pontife romain, en vertu de son principat, possède la juridiction du temporel sur tout l'univers chrétien : « Nous disons que le pontife romain, bien qu'il n'ait pas *régulièrement et directement* sur le temporel une puissance aussi pleine que sur le spirituel, possède cependant puissance sur le temporel *par voie de conséquence*, et cela par un droit propre, à savoir *pour autant que l'exigent* la sauvegarde des intérêts spirituels, le gouvernement des fidèles en vue de leur salut éternel, la correction des pécheurs, la conservation de la paix dans le peuple chrétien ».[1]

possit sibi vere in temporalibus usurpare », p. 264, a — Nous avons cité plus haut le texte de Nicolas Ier, p. 64.

1. « Dicimus autem quod romanus pontifex, licet non habeat potestatem *regulariter* sive *directe* ita plenam in temporalibus sicut in spiritualibus ; nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus *ex consequenti*, et hoc proprio jure, quantum scilicet necessarium est ad conservationem rerum spiritualium, ad directionem fidelium in salutem aeternam, et ad correctionem peccatorum et conservandam pacem in populo christiano », p. 266, a.

Cette thèse est confirmée par douze propositions où Turrecremata explique, entre autres choses, que le principat romain est *directif* et *préceptif* par rapport à la puissance séculière pour obtenir qu'elle s'acquitte de sa charge conformément aux exigences de la fin dernière, [1] car la félicité politique est ordonnée à la félicité suprême [2] ; que le pontife romain est aux rois et aux princes comme l'architecte à l'artisan, l'architecte sachant le *propter quid*, l'artisan, si expert soit-il, ne sachant que le *quia* [3] ; que le pontife romain peut non seulement

1. «...Ejus principatus *directivus* et *praeceptivus* sit potestati saeculari, *in administratione sui officii secundum exigentiam finis ultimi*, qui est ipsa beatitudo suprema ad quam omnes fideles dirigendi sunt ». *Ibid.*

2. « ...Proprius finis qui intenditur per principatum papalem est felicitas *suprema* ad quam ordinatur homo per virtutes theologicas ; finis autem quem intendit potestas saecularis est felicitas *politica* ad quam ordinatur homo per virtutes morales ; sed nulli dubium quin finis spiritualis potestatis potior, superior ac principalior sit fini ad quem dirigit et tendit potestas saecularis. Unde ista ordinatur ad illam ». *Ibid.*

3. « Ergo potestatis spiritualis, et maxime papae, qui est universalis dux et rector populi christiani, est dirigere et regulare, praecipere atque leges dare potestati saeculari, quibus *in administratione sui officii* dirigatur ad finem ultimum felicitatis aeternae. Et secundum hoc romanus pontifex se habet ad reges et principes tanquam architectonicus ad artifices : ille enim *propter quid* et regulas judicandi scit, isti autem, scilicet artifices mechanici, tanquam experti in multis, ipsum *quia* sciunt, *propter quid* autem ignorant. Propter quod debet illis papa leges dare secundum quas debent jurisdictionem suam exsequi, et populum regere in ordine ad beatitudinem supernaturalem ». *Ibid.*

frapper de *censure ecclésiastique*, mais *déposer* les princes qui pèchent dans l'usage de leur juridiction, non seulement lorsqu'ils sont coupables d'hérésie, de schisme ou de quelque crime intolérable au peuple, mais même lorsque, par incapacité, ils laissent péricliter le bien commun : c'est ainsi que le pape Zacharie consacre la déposition des mérovingiens et l'avènement des carolingiens ; que le pape en qui sont les deux glaives peut *disposer* du glaive matériel mais non le *manier*, conformément à ce que dit saint Thomas[1] ; qu'il possède ainsi, de droit divin, la juridiction temporelle d'une manière plus noble et plus excellente que les princes séculiers[2], etc.

Pour montrer le sens évangélique de toute cette doctrine, Turrecremata entreprendra ensuite de répondre aux objections qu'on y pourrait opposer si l'on s'amusait à arracher tel ou tel passage des Saints Livres de son contexte général.

1. Cité plus haut, cf. p. 144.

2. Nous avons dit d'une manière *éminente*. — Le texte de Turrecremata est important : « Romanus pontifex *jure divino* habere videtur jurisdictionem temporalem *aliquo modo*, videlicet *nobiliori et excellentiori* quam potestates saeculares », p. 268, b.

b) *François de Victoria, O. P.* († 1546)

Il faudrait ici nommer Cajetan († 1534), que nous avons cité en même temps que saint Thomas avec lequel il fait corps.

La pensée de Victoria sur le sujet qui nous occupe est résumée en trois propositions dans le *De Indis* :

Prop. 1. « Le pape n'est pas le maître civil ou temporel de toute la terre, à parler en propre du domaine et de la puissance civiles »[1].

Prop. 3. « Le pape a la puissance temporelle en vue des choses spirituelles, c'est-à-dire pour autant qu'elle est nécessaire à l'administration des choses spirituelles. Cette proposition est prise encore de Turrecremata. Elle est de tous les Docteurs...[2]

« Comme d'une part le pape est, par la mission du Christ, pasteur spirituel, et que cette fonction peut être tenue en échec par le pouvoir civil ; comme d'autre part ni Dieu ni la nature ne nous manquent dans les choses nécessaires,

1. « Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili », p. 240.

2. « Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, i. e. quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium. Haec etiam est Turrecremata ; et est omnium doctorum », p. 242.

il ne faut pas douter que le pape ait reçu pouvoir sur le temporel, pour autant que cela est nécessaire au gouvernement des choses spirituelles.

« Il s'ensuit qu'il peut annuler les lois civiles qui nourriraient les péchés *(nutritivae peccatorum)*, comme il annule effectivement les lois sur la prescription de mauvaise foi, cf. *De praescriptionibus*, cap. fin.

« Il s'ensuit encore que si les princes se disputent une principauté et s'arment pour la guerre, le pape peut être juge, connaître de la cause et porter une sentence que les princes sont tenus de recevoir, afin de conjurer tous les maux spirituels qui résultent toujours d'une guerre entre les princes chrétiens. Et si le pape ne le fait pas, s'il le fait du moins rarement, ce n'est pas qu'il ne le puisse, c'est qu'il craint ou bien de scandaliser les princes qui l'accuseraient d'agir par ambition, ou bien de les provoquer à la rébellion contre le Siège Apostolique.

« Il s'ensuit encore qu'il peut parfois *déposer* les rois et en *établir* de nouveaux[1], comme cela a été fait parfois. Et certes nul chrétien authentique ne devrait nier cette puissance au pape...[2]

1. Où l'on voit que le *spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet* de la bulle *Unam sanctam* est interprété, comme nous l'avons fait à la page 109, en fonction du pouvoir sur le temporel dans les cas d'interférence.

2. « Et hac ratione potest aliquando reges *deponere* et

« Tel est donc le sens où il faut entendre les nombreux textes du droit où il est dit que le pape a les deux glaives ».

Prop. 4. « Le pape n'a aucun pouvoir temporel sur les Indiens, ni sur les autres infidèles.[1]

« Cette proposition résulte des deux précédentes. Car le pape, en effet, n'a de pouvoir temporel qu'en vue du spirituel. Or, il n'a pas de pouvoir spirituel sur les Indiens.[2] Donc pas de pouvoir temporel ».

c) *Dominique Soto, O. P.* (✝ 1560)

C'est dans son *Commentaire sur les Sentences*[3] que D. Soto étudie la question de la suprématie du pouvoir ecclésiastique et de la dépendance du pouvoir civil. Il la résout en cinq conclusions qu'il prouve soit par l'autorité, soit par la raison :

Concl. 1. « La puissance ecclésiastique et la puissance civile sont deux puissances distinctes ».[4]

etiam novos *constituere*, sicut aliquando factum est. Et certe nullus legitime christianus deberet negare hanc potestatem papae », p. 242.

1. « Papa nullam potestatem habet in barbaros istos, neque in alios infideles », p. 243.

2. Victoria parlera cependant plus loin du droit de leur annoncer pacifiquement l'Évangile et de protéger ceux d'entre eux qui se convertiraient.

3. Edit. de Venise, 1584.

4. « Potestas ecclesiastica et civilis sunt duae distinctae », p. 66, b.

Concl. 2. « La puissance spirituelle prime la puissance civile ».[1]

Concl. 3. « La primauté de la puissance ecclésiastique n'est pas telle que le pape soit maître de toute la terre ès choses temporelles ».[2]

Soto ne nie pas que le pape ne puisse être prince d'un royaume particulier ; il pense même que cela peut accroître son prestige et son éclat. Ce qu'il nie, c'est que le pape soit prince « du royaume universel de la terre, qu'il s'agisse du monde entier, qu'il s'agisse même du seul monde chrétien ». Pour prouver cette thèse, Soto affirme, avec plusieurs anciens, que le Christ n'a pas *possédé* comme homme la royauté temporelle de toute la terre, qu'il ne l'a donc pas léguée à S. Pierre. Nous avons dit plus haut[3], après l'encyclique sur le Christ-Roi, qu'il l'a *possédée* mais qu'il n'en a pas *usé* et qu'il n'a donc pas transmis à Pierre un pouvoir inutile.

Concl. 4. « Le pape n'est pas le maître des royaumes temporels. Il n'en est pas non plus le supérieur au point de pouvoir instituer les rois ».[4]

1. « Potestas spiritualis praestantior est civili », p. 68, a.

2. « Excellentia potestatis ecclesiasticae respectu civilis non est hujus rationis ut papa sit dominus totius orbis in temporalibus », p. 68, b.

3. Cf. p. 136.

4. « Non solum Papa non est dominus temporalium regnorum ; imo nec sic superior, ut reges possit *instituere* », p. 72, b.

Lisons attentivement le commentaire de cette proposition. Elle ne contredit nullement la doctrine jusqu'ici avancée : « Quelqu'un pourrait dire que si le pape n'est pas au sens absolu le maître des royaumes temporels, il peut cependant d'une manière régulière nommer partout les rois, comme il nomme les évêques sans être libre pourtant de supprimer l'épiscopat ; ou comme le roi nomme des généraux et des ministres sans être maître de leurs biens. Nous affirmons le contraire.

« En conséquence, le pape ne peut, *hors les cas où la foi est en cause*, juger entre les rois d'une *manière ordinaire*, à la façon dont il juge les évêques, ou dont le roi juge les généraux.

« Excepté pourtant le cas où les disputes tourneraient *au détriment de la foi* et *à la ruine de la religion*. Car alors il pourrait *fort bien* intervenir, non seulement par voie de correction fraternelle, mais encore par un *jugement coactif*...[1]

« Il suit de là que même si le roi devenait *tyran*, mais sans *attenter à la foi*, ce ne serait

1. « Quare neque potest inter reges *via ordinaria citra causas fidei judicare*, sicut inter Ecclesiae praesules, vel sicut inter duces. Nisi forte eorum dissidia in detrimentum *fidei*, aut in *religionis* perniciem vergerent : tunc enim optime posset, non tantum per viam correctionis fraternae... verum et *coactivo judicio*, » p. 73, a.

pas au pape, ce serait à la république de le renverser ».[1]

Concl. 5. « Pour plus de force et de clarté, formulons une dernière conclusion qui est *catholique*, contre l'*hérésie* de ceux qui dépouillent le pape de tout pouvoir sur le temporel : Toute puissance civile est soumise à la puissance ecclésiastique en vue des fins spirituelles, de telle manière que, si le bien de la foi et de la religion l'exige, le pape, en vertu de sa puissance spirituelle, peut non seulement agir contre les rois pour les contraindre par des censures *ecclésiastiques*, mais il peut toujours, en vertu de sa puissance spirituelle qui utilise alors comme instrument la puissance temporelle, priver n'importe quel prince chrétien de ses *biens temporels*, et procéder jusqu'à sa *déposition*. Nous avons dit : En vertu de sa puissance spirituelle, car la puissance du pape comme tel n'est pas *purement temporelle*, elle utilise la puissance temporelle comme *servante de la spirituelle* ».[2]

1. Seule cette dernière conséquence s'oppose à celle de Turrecremata pour qui l'Église peut faire précepte à l'État *in administratione sui officii secundum exigentiam finis ultimi*, et peut déposer même un incapable qui laisserait péricliter gravement le bien commun (supra, p. 150) : ce qui en effet pourrait avoir, dans certains cas, de très graves détriments pour la religion elle-même.

2. « Adhibetur quinta eademque *catholica* conclusio, contra eorum *haeresim* qui abdicant Pontifici temporalem

Voici comment est établie cette conclusion :

« Pour le bon gouvernement de la République spirituelle (rassemblant tous les chrétiens), il sera nécessaire que la puissance séculière soit soumise. Il faut donc que le chef spirituel ait le pouvoir d'user des choses temporelles pour autant qu'elles sont nécessaires à la fin qu'il poursuit ; qu'il ait entre autres le pouvoir de contraindre, lorsqu'il sera nécessaire, les princes, et de procéder jusqu'à leur déposition lorsqu'ils deviennent des membres putrides et gangrenés.

« Or le Christ n'a rien omis de ce qui était nécessaire à son Église.

« Donc il a voulu pour lui, puis transmis à son Église, le pouvoir sur le temporel en vue du spirituel : *Ejusmodi temporalem potestatem ad spiritualem relatam, tum ipse in se assumpsit, tum subinde vicario suo concredidit* ».[1]

Sous cette même conclusion, Soto glose la formule célèbre : *Christus, beato Petro, aeternae vitae clavigero, terreni simul et coelestis imperii,*

potestatem : Potestas quaecumque civilis, eatenus est ecclesiasticae subjecta in ordine ad spiritualia, ut Papa possit per suam spiritualem potestatem, quoties ratio fidei et religionis exegerit, non solum ecclesiasticarum censurarum fulminibus adversus reges agere, eosque cogere ; *verum et cunctos christianos principes temporalibus bonis privare et usque ad eorum depositionem procedere.* Dixerim : per suam potestatem spiritualem, quia potestas Pontificis quatenus Pontifex est, *non est mere temporalis, sed temporali utitur ut spiritualis ministra* », p. 73, a. b.

1. *Ibid.*, p. 74, a.

jura commisit.[1] Elle doit s'entendre du pouvoir temporel *in ordine ad spiritualia.*

Il explique encore qu'on doit ramener au même sens les mots de la bulle *Unam sanctam* sur les deux glaives.[2]

Il laisse voir que cette doctrine est capable de justifier des faits comme celui de la translation de l'Empire des Grecs aux Germains, ou comme l'interdit jeté sur le roi de Portugal : « Les royaumes n'ont été changés par les papes que pour une raison touchant à la foi. C'est pour une raison de ce genre que le pape Étienne a transféré l'Empire des Grecs aux Germains... et qu'Innocent IV a pu interdire au roi de Portugal d'administrer son royaume ».[3]

d) *Saint Bellarmin, S. J.* († 1630)

Saint Bellarmin, qui dans toute cette question s'est montré un thomiste véritable, ne parle pas autrement. Toute sa doctrine est résumée

1. Sur cette formule attribuée alors au pape Nicolas II, mais qui est en réalité de saint Pierre DAMIEN, voir Jean RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 387.

2. « Et eodem moderamine audiendus est textus Bonifacii... ubi ait in potestate romani pontificis duos esse gladios, spiritualem scilicet et temporalem », p. 74, b.

3. « Nunquam nisi causa fidei regna per Pontificem mutata sunt. Hac enim de causa Stephanus Papa transtulit imperium a Graecis ad Germanos... Et Innocentius IV regi Portugalliae regni administrationem interdixit », p. 74, b.

dans le cinquième livre du *De Romano Pontifice*.

Le chap. II établit que le pape n'est pas le « maître de toute la terre » puisqu'il y a sur la terre des régions occupées par les infidèles.

Si Alexandre VI a divisé le Nouveau Monde entre les rois d'Espagne et de Portugal, « ce n'est pas à la fin de guerroyer contre les rois infidèles et d'occuper leurs royaumes ; c'est seulement à la fin d'y envoyer des prédicateurs de la foi chrétienne, de protéger et de défendre tant les prédicateurs que les chrétiens convertis par eux. En outre, il voulait parer aux litiges et aux guerres des princes chrétiens qui voulaient faire le commerce dans ces régions ».[1]

Le chap. III établit que le pape n'est pas « le maître de tout le monde *chrétien* », car le Christ n'est pas venu abolir le droit légitime des princes :

Non eripit mortalia
Qui regna dat caelestia.

Le chap. IV établit, contre ceux qui changent les pontifes en rois ou les rois en pontifes, que « le pape n'a, de droit divin, aucune juridiction purement temporelle *directement* ».

Cette doctrine est confirmée au chap. V qui

1. Cette solution est de tous points conforme aux principes du *De Indis* de Victoria.

résout les objections faites en sens contraire. Bellarmin fait remarquer que, même dans le *De potestate Pontificis* d'un Agostino Trionfo (vers 1320) et dans le *De planctu Ecclesiae* d'un Alvarez Pelayo (vers 1332), qui donnent dans l'erreur de la subordination essentielle, se glissent des thèses qui permettent de redresser le sens général de l'exposé.

Le chap. VI, qui entre au cœur du débat, établit que « le pape a la souveraine puissance temporelle *indirectement* ».

« Quoique le pape, en tant que pape, y est-il dit, n'ait aucun pouvoir purement temporel, il a cependant un souverain pouvoir de disposer, en vue des fins spirituelles, des biens temporels de tous les chrétiens ».

Beaucoup rapprochent la subordination du temporel au spirituel de la subordination de l'art du sellier à l'art du cavalier. Mais cette comparaison n'est pas exacte de tous points, car elle pourrait exprimer la doctrine erronée de la subordination essentielle. Bellarmin s'en rend compte. L'art inférieur du sellier, dit-il, n'existe que pour l'art supérieur du cavalier et disparaît si celui-ci disparaissait. Au contraire, la puissance politique n'existe pas seulement pour l'Église, on la rencontre même où il n'y a pas d'Église. C'est pourquoi la meilleure comparaison reste celle du corps à l'âme,

ou plutôt de la CHAIR *à l'*ESPRIT. Elle est employée par Grégoire de Nazianze, Hugues de Saint-Victor, Victoria, Soto, etc. Il faut convenir que Bellarmin l'a maniée admirablement[1].

Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont, dans l'Église, ce que sont dans le composé humain l'esprit et la chair.

La chair et l'esprit sont comme deux Républiques qui peuvent se trouver tantôt séparées, tantôt unies. Les bêtes ont la chair sans l'esprit, les anges ont l'esprit sans la chair, les hommes ont la chair et l'esprit. En eux la chair est inférieure, l'esprit supérieur. L'esprit ne s'immisce pas dans les activités de la chair, il lui laisse exercer ses fonctions comme elle fait chez l'animal. Cependant quand elle contrarie les fins de l'esprit, l'esprit lui commande, la châtie, la mortifie, la débilite, lui impose même la mort dans le cas du martyre.

Ainsi le pouvoir politique a ses princes, ses lois, son for judiciaire, et le pouvoir ecclésiastique a ses évêques, ses canons, son for judiciaire. Le premier a pour fin la paix temporelle des hommes, le second leur salut éternel. On trouve

1. Cette comparaison éclaire parfaitement le problème de la primauté juridictionnelle. Mais elle montre moins bien comment, en régime chrétien, l'œuvre et la chose politiques elles-mêmes, tout en restant substantiellement d'ordre naturel, sont purifiées et exhaussées.

les deux pouvoirs séparés comme jadis au temps des apôtres. On les trouve unis comme à notre époque. Quand ils sont unis, ils ne forment qu'un seul corps et le pouvoir inférieur doit être soumis et subordonné au supérieur.

Le pouvoir spirituel n'a donc pas à s'immiscer dans les affaires temporelles et doit laisser le pouvoir civil exercer ses activités comme il le faisait avant l'union. Pourtant dans le cas où ces activités feraient obstacle à la fin spirituelle ou seraient nécessaires à la promouvoir, le pouvoir spirituel peut contraindre le temporel par tels moyens et dans telle mesure qui lui semblent nécessaires.

« La puissance spirituelle du pape peut atteindre soit les *personnes* des juges et des princes séculiers, soit les *lois* civiles, soit le *for* judiciaire.

« S'agit-il des *personnes*, le pape n'a pas le droit de déposer un prince comme il dépose par exemple un évêque, en qualité de juge ordinaire; mais il peut transférer les États, enlevant un trône à un prince pour le donner à un autre lorsque ce changement est nécessaire au salut des âmes ; il agit alors en qualité de chef souverain au spirituel.[1]

1. Le *Serment d'allégeance* imposé par Jacques Ier aux catholiques anglais portait « que le pape n'a ni par lui-même, ni par aucune autre autorité de l'Église ou du Siège Romain, pouvoir quelconque ni autorité de déposer

« S'agit-il des *lois*, le pape comme tel ne peut habituellement ni promulguer une loi civile, ni confirmer ou infirmer les lois des princes (chrétiens), car il n'est pas prince politique de l'Église. Mais il pourrait faire tout cela si quelque loi civile était nécessaire au salut des âmes et que pourtant les rois ne voulussent pas la promulguer ; ou si quelque autre était nuisible au salut des âmes et qu'ils ne voulussent pas l'abroger.

« S'agit-il du *for* judiciaire, le pape, comme tel, ne peut habituellement être juge des litiges temporels... Mais pourtant, au cas où le salut des âmes l'exigerait, le pape pourrait trancher les causes temporelles : dans le cas, par exemple, où il n'y aurait pas de juge. C'est ce qui arriverait lorsqu'un conflit éclaterait entre deux rois qui n'auraient pas de suzerain ; ou lorsque ceux qui pourraient et devraient juger se déroberaient ».

Dans le *De Translatione imperii romani a Graecis ad Francos* (1584), lib. I, c. 12, Bellarmin veut prouver que le pontife romain, par un acte de juridiction, *jure suo*, a transféré l'empire, des Grecs aux Francs, puis aux Germains :

le roi, ou de disposer des domaines et royaumes de Sa Majesté..., ou de délier aucun de ses sujets de l'obéissance et de la soumission qu'ils doivent à Sa Majesté », X. Le Bachelet, *Bellarmin*, Dict. théol. cath., col. 570.

« Il pouvait le faire, dit-il, si les circonstances le demandaient, non pas certes en vertu d'un pouvoir *royal* ou *impérial*, mais en vertu d'un pouvoir *apostolique*, c'est-à-dire en vertu de la puissance souveraine et éminente de l'Église.

« Toute cette question dépend de deux axiomes : le premier, c'est que le pontife romain est Père et Pasteur de toute l'Église, c'est-à-dire *de tous les chrétiens*. Le second, c'est que le suprême Pasteur de toute l'Église est le chef, non seulement des personnes privées, mais encore *des rois et des empereurs chrétiens*, en sorte que si la nécessité l'exige, il peut les déposséder de leurs royaumes et de leurs empires, et transférer à d'autres ces royaumes et ces empires. »

Tout le monde voit en saint Bellarmin, avec raison, le théologien du « pouvoir indirect ». Personne ne lui impute l'erreur du « pouvoir direct ». Aussi est-il intéressant de relever ici que, pour établir le second de ses axiomes, Bellarmin a écrit une page qui est la meilleure explication théologique que nous connaissions de la Bulle *Unam sanctam*. A cause des fortes vérités qu'elle énonce, et pour répondre à ceux qui opposent, à la doctrine de Boniface VIII et même d'Innocent III, celle de Bellarmin, essayons de traduire ce texte :

« Bien que la puissance ecclésiastique qui

réside dans le Souverain Pontife et la puissance politique que détient, plus excellemment que les autres princes, l'Empereur romain, soient non seulement deux puissances *distinctes* par leurs tâches et leurs fins, mais même deux puissances qui peuvent être *séparées* l'une de l'autre (car il fut un temps où l'Église ne comptait pas parmi ses membres de princes séculiers, et de nos jours beaucoup de princes et de rois sont en dehors de l'Église), cependant, lorsque les princes sont chrétiens et se rangent parmi les membres et les fils de l'Église, les deux puissances sont si étroitement liées et unies entre elles qu'elles ne forment plus qu'une seule république, un seul royaume, une seule famille, un seul corps même. Nous sommes, en effet, selon l'Apôtre (Rom., XII) un seul corps dans le Christ, et chacun en particulier nous sommes les membres les uns des autres. Mais dans ce Corps mystique de l'Église, la puissance ecclésiastique est comme l'*esprit*, la puissance politique comme le *corps*, ainsi que l'enseigne saint Grégoire de Nazianze dans un *Discours au peuple terrifié et à l'empereur irrité*. Et cela est hors de controverse, puisqu'il est évident que la puissance ecclésiastique est toute spirituelle et céleste, et la puissance politique toute humaine et terrestre ; que la fin de l'une est la béatitude éternelle, la fin de l'autre la paix et la tranquillité

temporelle ; que celle-ci tire sa force des réalités corporelles, celle-là des lois divines et des révélations célestes : celle-là ayant Dieu pour auteur immédiat et celle-ci n'arrivant aux princes que par le moyen du droit des gens et du consentement des peuples. Ainsi, de même que l'esprit et la chair, qui ont des fonctions distinctes et sont même *séparés* l'un de l'autre dans les anges et les animaux privés de raison, sont néanmoins joints et liés ensemble dans l'unité de la personne humaine, en telle manière que l'esprit commande et la chair obéisse ; que l'esprit ait jusqu'au droit de contraindre la chair par des jeûnes, des veilles et d'autres charges, de crainte qu'elle entrave l'activité spirituelle ; qu'il peut même, s'il le faut pour atteindre sa propre fin, ordonner à la chair de se renoncer et de renoncer à tout ce qui tient à elle, fût-ce à la vie, comme l'ont fait les saints martyrs ; — de même, pour une raison analogue, si l'Église du Christ est vraiment un seul Corps, il faudra qu'entre la puissance ecclésiastique et la puissance civile s'établissent de tels liens, un tel ordre que, lorsqu'il s'agira de choses conduisant au salut éternel, la puissance ecclésiastique puisse diriger la puissance politique, lui commander et, s'il est nécessaire, de crainte qu'elle devienne un obstacle à la conquête de la fin spirituelle, la contraindre et

la forcer, dût-elle en pâtir. En sorte que, selon la doctrine du Bienheureux Grégoire, le royaume terrestre serve le royaume céleste. »

C'est le mystère de la Croix que la théologie doit, à tout propos et même en politique, rappeler aux intelligences.

e) *Conclusions.*

Nous pourrions citer d'autres grands noms, Suarez ou Jean de Saint Thomas[1], et une foule de théologiens tant dominicains que jésuites. Mais cette enquête n'offrirait plus qu'un intérêt secondaire.

L'expression de la pensée traditionnelle est désormais absolument ferme. C'est aux théologiens spéculatifs, et à leur maître à tous saint Thomas, qu'on le doit. Ils ont su débrouiller, dans la chrétienté médiévale, ce qui revenait au droit *humain* et ce qui revenait au droit *divin*. Ils ont débrouillé ce qui dans le droit divin est précepte *irréformable* promulgué par Dieu, mais transmis par l'Église, et ce qui est

1. Jean de SAINT THOMAS s'exprime avec sa précision coutumière : « Agemus de ipsa auctoritate et primatu supremi capitis... quantum ad potestatem et objecta ad quae se extendit, quae sunt in duplici genere ; nam extenditur ad *spiritualia*, et ad temporalia secundum quod haec *ordinabilia sunt ad vitam aeternam* » *Cursus theol.*, édit. Vives, t. VII, p. 138.

précepte *réformable* promulgué par l'Église, assistée de Dieu.

Dans la question qui nous occupe, ils ont compris que l'excommunication d'un prince n'entraînait pas de *soi* sa déposition. Elle l'entraînait *de fait*, en vertu d'une disposition de l'Église qui ne voulait pas qu'à la tête des royaumes de chrétienté il y eût des princes reniant le Christ.

Les canonistes, constatant que *pratiquement* l'excommunication du prince entraînait toujours sa déposition, ont parfois cédé à la tentation de solidariser spéculativement ces deux mesures. C'était absorber le droit humain qui vient de la raison naturelle dans le droit divin promulgué par l'Église assistée de Dieu. C'était s'écarter de saint Thomas. C'était glisser à l'erreur de la subordination *essentielle* de l'État. C'était enfin offrir aux légistes régaliens des prétextes de s'égarer dans l'erreur contraire de la subordination *impropre*.[1]

1. La dernière victime de cette erreur des canonistes est le pape Sixte-Quint. « Il avait fait travailler à la rédaction d'un nouvel Index que vingt-deux nouvelles règles accompagneraient; en 1590, l'ouvrage fut imprimé. Or, dans les rares exemplaires de cet ouvrage qui ont servécu, on lit à la p. 52, au verso : *Roberti Bellarmini disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. Nisi prius, ex superioribus regulis, recognitae fuerint.* Il s'agissait du 1er tome des *Controverses*, paru en 1586. Le fait est indubitable, non moins que le motif

Au témoignage de la grande théologie, c'est la doctrine de la subordination *accidentelle* qui est considérée comme exprimant la pensée profonde de l'Église en ces matières. Dominique SOTO va jusqu'à l'appeler une thèse *catholique* et jusqu'à nommer *hérétique* la thèse de la subordination impropre. Saint BELLARMIN l'appelle une *doctrine commune*. Il ajoute même : « Si l'on ne peut affirmer que la proposition : *Le pape ne peut déposer les princes* est hérétique, il faut du moins affirmer sans hésiter qu'elle est *périlleuse*, *erronée* et *proche de l'hérésie* ».[1] On

de cette rigueur qui atteignait en même temps et pour la même raison un théologien dominicain de mérite, François de Victoria. Sixte-Quint avait trouvé que ces auteurs limitaient trop la juridiction temporelle du souverain pontife en affirmant qu'il n'avait pas le domaine *direct* du monde entier, et il avait, de sa propre autorité, fait inscrire les deux ouvrages à l'Index... Toutefois, un détail généralement omis doit s'ajouter : Sixte-Quint avait fait préparer, dès le 9 mars, la bulle qui devait donner au nouvel Index force de loi, mais il fut surpris par la mort avant que cette bulle eût été publiée. Aussitôt, les exemplaires imprimés de l'Index furent recueillis et, après un examen fait sur l'injonction du nouveau pape, Bellarmin et Victoria furent innocentés ». X. LE BACHELET, *Bellarmin*, Dict. de théol. cath., col. 563-564.

1. « Si ex his non possit certo ac necessario confici sententiam illam : *Non posse principes a Pontifice deponi*, esse *haereticam*; illud tamen sine dubio colligitur esse *periculosam, erroneam, et haeresi proximam* ». Apologie publiée par Schulcken, dans la Bibliotheca Maxima Pontificia de Rocaberti, t. II, p. 64. Cité par J. DE LA SERVIÈRE, S. J., *La théologie de Bellarmin*, p. 141, note 1.

On lit, dans le premier article de la *Déclaration du Clergé*

pourra qualifier plus ou moins sévèrement les thèses de la subordination *essentielle* et de la subordination *impropre*.[1] Il reste que la thèse de la subordination *accidentelle* exprime la doctrine commune. La proposition : *La juridiction spirituelle de l'Église atteint même le temporel lorsqu'il entre en connexion moralement nécessaire avec le spirituel* nous semble, en conséquence, capable, à supposer que ce ne soit point encore fait[2] par le magistère ordinaire, d'être un jour définie comme de foi divine parce que réellement, bien qu'implicitement, révélée dans le *Quodcumque ligaveris....* dit à Pierre par Jésus.

Mais ce qu'il faut ici souligner, c'est que la thèse de la subordination accidentelle, formulée explicitement au XIIIe siècle par saint Thomas,

gallican sur la puissance de l'Église (19 mars 1682), que « les rois et les princes... ne peuvent être déposés ni directement, ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Église ; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ou absous du serment de fidélité ». On voit assez combien BOSSUET, pour avoir manqué, comme cela lui arrive parfois, de fidélité à saint Thomas, s'éloigne, sur ce point, de la pensée traditionnelle.

1. Voici les qualifications très modérées proposées par le P. de GROOT, O. P., *Summa apologetica de Ecclesia catholica* (1906), p. 451 :

« Le système du *pouvoir direct* est solitaire et contraire à la doctrine commune.

« Le système du *pouvoir directif*, au sens strict, paraît peu conforme à la doctrine du *Syllabus*, aux décrets des Papes, et à l'ensemble des docteurs ».

2. On connaît la proposition XXIV condamnée au *Syllabus* : « L'Église n'a pas le droit de coaction ; elle n'a

commence déjà, à partir du XVe siècle, à être considérée par la théologie commune comme donnant l'explication adéquate de la juridiction authentiquement exercée par l'Église dans les siècles passés.

2. LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE : SUPRÉMATIE ACCIDENTELLE DE L'ÉGLISE, SUBORDINATION ACCIDENTELLE DE L'ÉTAT.

a) *Vue d'ensemble.*

Il n'y a qu'une foi chrétienne au moyen âge. Elle rassemble tous les peuples. L'infidélité est au dehors ou, ce qui revient au même, dans les ghettos. A l'intérieur, l'hérésie n'apparaît encore que sous des formes sporadiques et passagères. Elle n'a pas encore fait cette grande trouée qui se prépare dès la fin du XIIIe siècle et qui finit par l'amener définitivement au soleil au temps de la Réforme. L'Occident présente donc des conditions de vie absolument différentes de celles du temps où nous vivons et où, il n'est

aucune puissance temporelle, directe ou indirecte, *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem, ullam temporalem, directam vel indirectam* ».

Cette proposition est tirée de la lettre apostolique *Ad Apostolicae* (22 août 1851) où Pie IX condamne, comme rajeunissant de vieilles erreurs souvent condamnées, deux ouvrages de Jean-Népomucène Nuytz, professeur à l'université royale de Turin.

pas difficile de le présumer, vivra dorénavant l'humanité.

De plus, les hiérarchies sociales sont vigoureuses. Dans l'ordre économique : la famille et la corporation. Dans l'ordre politique, le rôle du chef est reconnu : il a bien fallu le reconnaître pour sortir de la barbarie. Et puis, le chef est chrétien ou se donne comme tel. Il est fils de l'Église en même temps que ses sujets. Ils ont entre eux cette similitude foncière sans laquelle nulle entente, nulle communauté de vie ne serait possible. De nouveau, une époque absolument différente de la nôtre. Qu'on ait présent à la mémoire cet état de choses. On comprendra pourquoi l'Église parlera au peuple non seulement immédiatement, elle l'a toujours fait, elle le fera toujours, le prêtre est toujours du peuple ; mais encore par l'intermédiaire du prince qui, étant baptisé, doit gouverner en prince baptisé. Dès lors, la thèse de la suprématie accidentelle de l'Église sur l'État, qui est, par rapport à elle, essentiellement souverain mais accidentellement subordonné pourra trouver sa réalisation plénière. Il est certain que la juridiction accidentelle de l'Église sur l'État essentiellement souverain a pu s'exercer, au moyen âge, avec le maximum de plénitude ici-bas réalisable. Il est certain que tout, aujourd'hui, rendrait un pareil exercice impossible. Il n'est même pas

exclu qu'il soit désormais pour toujours impossible. On en pourra bien conclure que l'*exercice* du droit de l'Église devra se modifier, que la chrétienté de demain ne ressemblera pas à celle du moyen âge, qu'elle sera inférieure sur un point mais peut-être supérieure sur un autre : au total égale, moindre ou meilleure *nous n'en savons rien*, en un mot qu'elle sera *autre*. Mais on n'en pourra pas conclure que les *droits* essentiels de l'Église sont prescrits, car ils dérivent à la fois de la nature de l'Église qui a l'immutabilité de la grâce et de la nature de la société politique qui a l'immutabilité de la raison.

Pour faire saisir avec quelle étendue pouvait s'appliquer, au moyen-âge, sans s'altérer le moins du monde, le principe de la suprématie accidentelle de l'Église et de la subordination accidentelle de l'État en matière de juridiction, remarquons que la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, sans jamais devenir essentielle ni absolue, en restant toujours accidentelle et relative, peut indéfiniment grandir.

Comme la chair et l'esprit restent essentiellement distincts, bien que la chair puisse obéir avec une docilité croissante aux volontés de l'esprit, devenir son admirable instrument et prolonger son empire ; ainsi le pouvoir spirituel

et le pouvoir civil restent distincts par leur essence, leurs activités, leur fin ; mais le pouvoir civil, au lieu de résister ou de se soustraire au pouvoir spirituel, peut d'abord recevoir de ce dernier une notion plus pure et plus haute de sa fin propre, à savoir du bien commun politique ; il peut en outre, dans les cas d'interférence, se ranger toujours plus parfaitement sous lui, devenir son instrument, prolonger son empire en sorte que la vertu spirituelle elle-même passe à travers le pouvoir séculier, comme l'ordre et la beauté d'une statue passent par le ciseau, et la pensée par les mots. L'Église est ainsi comme étendue, dilatée. Elle déborde ses limites essentielles. Le royaume de Dieu paraît avec son surcroît. C'est ce qu'on nomme, au moyen âge, la chrétienté. Elle forme comme une seule famille, comme un seul règne et, pour appliquer ici un mot de saint Paul, comme un seul corps sous un seul chef. Car, si la puissance spirituelle et la puissance temporelle y demeurent sans doute distinctes quant à leur nature, elles s'y prêtent un mutuel concours, la puissance temporelle étant comme surélevée dans son ordre par la puissance spirituelle, et cette dernière pouvant, dans les cas d'interférence, user de la puissance temporelle comme d'une cause instrumentale. C'est ainsi que les princes chrétiens pourront, sous l'action de

l'Église travailler à l'instauration d'un ordre social conforme à l'Évangile, à l'édification intégrale du royaume de Dieu, en un mot à la constitution d'une chrétienté.

A toute charge répond un secours divin. A la charge de prince chrétien répond la grâce du sacre.

Le sacre ne confère pas le pouvoir politique. Le prince qui le reçoit occupe déjà le trône, exerce la fonction souveraine. Le sacre est un sacramental. Celui qui le demande signifie que le pouvoir qu'il détient légitimement en vertu d'un droit humain, il désire le ranger sous la loi très nouvelle, très haute et très pure du Christ. Et l'Église, en acceptant l'offre et en accordant le sacre, exprime qu'elle délègue le prince pour être dans le monde un instrument de la providence surnaturelle, et pour marquer les réalités politiques à l'effigie du Christ. L'Église, pendant le sacre, implore le Médiateur de Dieu et des hommes pour qu'il veuille faire du prince un médiateur du clergé et du peuple. Au moment de le couronner, elle lui dit : « N'ignore pas que, par cette couronne, tu es fait participant de notre ministère. De même que pour les choses de l'âme nous avons mission de paître et diriger les fidèles, de même tu dois dans les choses extérieures te montrer vrai adorateur de Dieu et défenseur énergique de

l'Église du Christ contre toute opposition»[1]. A la légitimité *politique*, l'Église ajoute la légitimité *surnaturelle*. A la qualité de *prince*, elle ajoute celle de *prince chrétien*.

« Il y a divers temps pour l'Église, dit saint Thomas. Il y eut des temps où les rois se levaient contre le Christ, où, loin de secourir les fidèles, ils les massacraient. Il y a maintenant d'autres temps, où les rois comprennent, sont éclairés et servent le Seigneur Jésus-Christ dans la crainte. Et ainsi, en notre époque, les rois sont *les vassaux de l'Église*»[2]. Ce serait un contresens de voir, dans ce texte de saint Thomas sur la vassalité des princes, les traces de l'erreur sur la subordination essentielle. Mieux qu'aucun théologien, saint Thomas a su distinguer l'ordre surnaturel et l'ordre naturel ; mieux qu'aucun théologien, il a su les unir et montrer combien les choses naturelles peuvent être en elles-

1. Voir la belle étude du P. CLERISSAC, *Jeanne d'Arc messagère de la politique divine*, Chroniques du Roseau d'Or, 2e n°, p. 16.

2. « Distinguit enim (Augustinus) diversa tempora Ecclesiae. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum : et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus et nunc, quo reges intelligunt, et eruditi serviunt Domino Jesu Christo in timore..., et ideo in isto tempore *reges sunt vassali Ecclesiae*. Et ideo est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia ». *Quodlib.* XII, qu. 13, a. 19, ad 2. Pour le texte de saint Augustin, cf. *Epist.* 185, 13 ; P. L., XXXIII, 798.

mêmes surélevées, et peuvent en outre devenir l'instrument d'un agent surnaturel et se hausser à des effets meilleurs. Le roi de Chypre et la duchesse de Brabant écoutaient alors ses leçons, et l'on voyait, en saint Louis, tout ce que pouvait sacrifier comme tout ce que pouvait entreprendre, pour l'existence et la paix de la chrétienté, la puissance d'un roi de France.

Si l'on se rappelait que la doctrine de la subordination accidentelle de l'État suffit à expliquer des faits comme la déposition juridique des princes ou comme la translation de l'Empire d'un prince à un autre (Soto et Bellarmin) ; si l'on tenait compte encore de la dignité dont l'Église investit les princes lorsqu'elle fait d'eux les associés de son pouvoir et les ouvriers de la chrétienté, de la nouvelle légitimité qu'elle leur confère à cette fin par le sacre, il est indubitable que bien des textes où l'on a cherché des affirmations du « pouvoir direct », autrement dit d'une suprématie essentielle et universelle de l'Église sur l'État, pourraient être rendus à leur exacte signification.

b) *Citation de Turrecremata.*

Or, cette explication à grands traits de la chrétienté médiévale par le principe secret qui l'animait, c'est-à-dire par la doctrine de la

suprématie du spirituel, a l'avantage d'avoir été formulée expressément au XVe siècle, par un écrivain à la fois bon canoniste et vrai théologien, qui s'était élevé avec force à la fois contre la thèse de la subordination essentielle et contre celle de la subordination impropre de l'État, nous voulons dire Jean de Turrecremata.

Dans la *Summa de Ecclesia*, mais cette fois au livre I (chap. 87 à 92), il détermine les rapports « des deux pouvoirs dans la République chrétienne, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ».

Il commence par citer le passage célèbre de Hugues de Saint-Victor sur les deux vies, les deux peuples, les deux pouvoirs de l'Église. Les deux vies sont la terrestre et la spirituelle ; les deux peuples sont les laïques et les clercs ; les deux pouvoirs le temporel et le spirituel. Aux laïques revient le pouvoir temporel, aux clercs le pouvoir spirituel. En sorte que les deux pouvoirs sont dans l'Église.[1]

En dix propositions, Turrecremata explique la primauté du spirituel. On lit, à la septième : « La puissance séculière dépend de la puissance spirituelle d'une certaine manière. Car la puissance séculière n'atteint vraiment et parfaitement à la raison de puissance que si la puissance spiri-

1. *De Sacramentis*, lib. II, pars 2, cap. 3 et 4, P. L. CLXXVI, 417-418.

tuelle vient l'informer et la confirmer. De même en effet que les vertus morales n'atteignent pas sans la foi à la raison parfaite de vertu, car, comme le dit saint Thomas, elles sont alors incapables d'ordonner l'homme à la fin absolument ultime, qui est la béatitude céleste, et elles ne font que l'ordonner à une fin immédiate... Ainsi faut-il dire pareillement que la puissance de régir le peuple, qui a pour tâche d'amener les hommes à la vertu, n'atteint pas sans la vraie foi à la raison parfaite de puissance et ne réussit pas à régir les hommes autant que l'exigerait la fin de la béatitude éternelle... Comme la puissance séculière, en tant que telle, ne connaît rien de la félicité céleste et de ce qui dispose les hommes à l'obtenir, elle dépend nécessairement, quant au parachèvement d'elle-même, de la puissance spirituelle, à qui seule il appartient, en propre et directement, de conduire les hommes vers la fin de la félicité céleste, et de communiquer en partage ce privilège. Il en résulte que dans la République chrétienne, la puissance séculière est parachevée, de la manière que nous venons de dire, par la puissance spirituelle, même dans l'ordre de la causalité efficiente. De même que les activités physiques, quand elles sont au service d'un principe de vie, aboutissent à entretenir la vie, ce qu'elles ne feraient point si elles étaient lais-

sées à elles seules ; ainsi, proportionnellement, la puissance séculière quand elle sera au service de la puissance spirituelle... Et c'est pourquoi Hugues de Saint-Victor déclare que *la puissance spirituelle doit instituer la puissance temporelle pour qu'elle soit, et la juger quand elle dévie* ».[1]

Plus loin[2], Turrecremata examine l'objection de ceux qui déclarent que puisque les deux puissances, la spirituelle et la séculière, viennent *immédiatement* de Dieu, l'une ne peut pas dépendre de l'autre dans l'ordre de la causalité efficiente.

Voici sa réponse :

« Quand nous disons que la puissance royale dépend de la puissance spirituelle dans l'ordre de la causalité efficiente, nous n'entendons pas soutenir que de tous points la puissance royale est instituée par l'autorité de la puissance spirituelle. Car nous avons dit nous-même que ces deux puissances procèdent d'un même principe, à savoir de Dieu.

1. *Summa de Ecclesia*, cap. 90, p. 101, b. — C'est ici une seconde et très belle manière, propre à Turrecremata, d'expliquer le fameux texte d'Hugues de Saint-Victor : *Nam spiritualis potestas, terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare habet si bona non fuerit*, P.L., *l. c.*, 418. Dans la République chrétienne, où nul rouage ne doit plus grincer, la puissance spirituelle doit instituer régulièrement la puissance temporelle, non pas pour qu'elle soit *absolument parlant*, mais pour qu'elle soit *parfaitement*. Cf. supra, p. 110.

2. Cap. 91, p. 103, a.

« Mais nous affirmons d'abord que, dans le peuple juif, le pouvoir sacerdotal servit à Dieu d'instrument pour conférer le pouvoir royal au premier des rois...

« Nous affirmons secondement, comme plus haut, que si la puissance séculière dépend, comme d'une cause, de la puissance spirituelle, c'est pour autant qu'elle est parachevée en vue de la fin absolument ultime qui est la félicité suprême. Comme la puissance séculière, en tant que telle, ignore tout de la fin dernière et des moyens d'y parvenir, et que ces choses relèvent en propre de la puissance spirituelle, il faut conclure que, dans la mesure où la puissance séculière doit diriger ses sujets vers la fin dernière, elle dépend de la puissance spirituelle. Et c'est pourquoi saint Augustin affirme que, sans vraie justice, il est impossible de gouverner la république, et que la vraie justice est absente de toute république dont le Christ n'est pas le Chef[1]. C'est pourquoi encore saint Thomas assure [2] que *les rois reçoivent l'onction, pour reconnaître qu'ils reçoivent du Christ l'excellence de leurs pouvoirs, et pour régner sous le Christ dans un peuple chrétien*. En conséquence,

1. C'est ici le texte célèbre du *De Civitate Dei* qui est interprété conformément à saint Thomas et, croyons-nous, conformément à la pensée profonde de saint Augustin. Cf. supra, p. 43.

2. IV *Sent.*, dist. 19, qu. 1, a. 1, quaest. 3, ad 2.

dans un peuple chrétien, la perfection de la puissance séculière dépend d'*une certaine manière* de la puissance spirituelle[1]».

c) *Précisions*.

Expliquons comment nous entendons ces textes.

Nous avons dit plus haut[2] que même si les vertus politiques étaient exercées d'une façon et pour des raisons toutes *chrétiennes* et toutes *surnaturelles*, elles ne cesseraient de porter sur une matière en elle-même et substantiellement *naturelle*. En sorte que le domaine des choses et des œuvres politiques reste de soi distinct du domaine des choses et des œuvres spirituelles. Même dans l'hypothèse où tout le peuple chrétien serait fait de saints, et où le prince serait un saint, le domaine de l'État serait essentiellement irréductible à celui de l'Église.

Supposons pourtant un peuple chrétien, gouverné par un prince chrétien, chrétien étant ici, comme au moyen âge, synonyme de catholique. Que va-t-il se produire ? Deux phénomènes distincts.

1. Donnons le texte de cette conclusion dont tous les mots sont à peser : « *Perfectio* ergo potestatis saecularis *quodammodo* dependet *in populo christiano* a potestate spirituali ». *Op. cit.*, cap. 92, p. 104, b.

2. Cf. p. 57 et 76.

D'une part, le domaine temporel restera essentiellement irréductible au domaine spirituel. Et, pour autant, le roi, ou l'État, gardera sa souveraineté essentielle. Mais, dans un tel monde, le souci de la fin dernière, étant quasi permanent, deviendra très aigu, très affiné. Celle-ci découvrira progressivement ses exigences, car plus on donne à Dieu plus il exige. Il arrivera, en conséquence, qu'un certain nombre de *choses* et d'*œuvres*, qui avaient paru indifférentes tant que l'esprit était plus grossier et la notion de fin dernière plus obscurcie, pourront se révéler en connexion moralement nécessaire avec le bien de l'Église tel qu'il se manifeste alors à des yeux délicats. Dès lors, ces œuvres et ces choses deviennent elles-mêmes spirituelles. Elles sont du domaine de l'Église. Elles relèvent, au moins éminemment, de sa juridiction. L'État, s'il a charge de les procurer, agira dès lors non plus en son propre nom et en vertu de sa juridiction temporelle. Il agira au nom de l'Église, comme exécuteur de la juridiction spirituelle, comme cause instrumentale de l'Église. Il garde sa souveraineté essentielle sur les choses purement temporelles. Mais le domaine des choses qui interfèrent a grandi, et l'État est devenu, plus fréquemment qu'autrefois, le serviteur immédiat du Christ. *Servire Deo regnare est*. Il vaut mieux être serviteur des

choses éternelles que maître des choses périssables.

D'autre part, même dans le domaine des choses purement temporelles, où il est souverain, l'État agira avec une vertu nouvelle. Déjà si deux philosophes sont d'égale force, et que l'un possède, en plus, la foi surnaturelle, il dépassera de beaucoup l'autre dans la ligne même de la philosophie. A plus forte raison, si deux gouvernements sont également capables, celui qui reconnaît l'Église dépassera de beaucoup l'autre dans la ligne même du politique. Il saura mieux reconnaître la hiérarchie des valeurs ; il ne confondra pas la politique ou l'économie avec la pécuniative, qui devrait les servir, non les régir ; il pratiquera une politique plus haute ; il saura communiquer à tout ce qu'il touche une impression inconnue de grandeur, de noblesse, de pureté ; il donnera à la notion de bien commun non seulement toute sa valeur d'humanité mais encore toute sa valeur de fin temporelle capable de préparer les hommes à la vie éternelle[1].

C'est ainsi que les royaumes de chrétienté, s'ils avaient été parfaitement dociles à l'Église, seraient apparus à la fois comme les instruments des choses éternelles et comme les artisans de la plus belle des choses humaines, mais épurée

1. Voir plus haut, chap. IV, § 4, p. 83 et suiv.

et surélevée, à savoir de cette justice générale, dont Aristote dit qu'elle est plus splendide que l'étoile du matin et qui, en effet, a brillé d'un éclat incomparablement plus pur dans la France de saint Louis que dans la Grèce d'Alexandre.

PLUS L'ÉTAT FERA GRANDIR SA SUBORDINATION ACCIDENTELLE, PLUS IL ENNOBLIRA SA SOUVERAINETÉ ESSENTIELLE.

3. LA JURIDICTION SPIRITUELLE DES GRANDS PAPES DU MOYEN-AGE.

Sur cet immense sujet, nous ne pouvons guère songer qu'à rappeler brièvement certaines données et qu'à résumer un ou deux témoignages autorisés.

a) *La présumée « Donation de Constantin »*.

Le jour de Noël de l'an 800, où Léon III met sur la tête de Charlemagne la couronne impériale, « inaugure une ère dans l'histoire de l'Occident »[1].

Quelle était la signification de ce fait ?

Il supposait, d'une manière confuse sans doute, toute la vision de la chrétienté médiévale. Non plus le césarisme des derniers empereurs,

1. L. DUCHESNE, *Les Premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1911, p. 179.

jaloux, en Orient surtout, de contenir ou de restreindre l'exercice des droits de l'Église. Mais l'indépendance du pouvoir spirituel et la subordination de l'empire, manifestée au début par le devoir fait à l'empereur d'intervenir quand le pape est menacé, plus tard par la charge confiée à l'empereur d'être l'instrument politique d'une organisation chrétienne du monde.

L'empire qu'on relevait n'était pas celui de Constantin. Le titre d'*imperator* était certes clair et défini par le droit : l'empereur était le souverain de Rome ; tout le monde, le pape y compris, y était devant lui dans la condition de sujet; son domaine s'étendait à tout, excepté cependant le domaine religieux que les empereurs d'Occident avaient toujours respecté ou à peu près. Mais « des souvenirs comme ceux de saint Grégoire et d'Honorius, à l'extrême lointain, de Grégoire II, Zacharie, Paul, Hadrien, sur un plan plus rapproché, écrasaient le Code Justitien d'un commentaire en désaccord, il est vrai, avec le texte, mais absolument irrésistible. D'autre part, il y avait la forme du couronnement ; et ceci devint d'autant plus grave que, les circonstances du fait s'effaçant de jour en jour dans l'oubli, il ne subsista bientôt plus, dans la mémoire des hommes, qu'une image significative : Charlemagne à genoux, Léon III

lui imposant la couronne impériale... A Rome (à la différence de Constantinople) jamais on n'avait encore vu un empereur couronné par un pape ; jamais les papes n'avaient eu l'apparence d'archichapelains. La nouvelle institution bénéficia complètement de son origine. On eut beau faire : la basilique de Saint-Pierre avait été le berceau de l'empire ; c'est le vicaire de l'Apôtre, le pape, qui l'avait appelé à la vie. Charlemagne avait donné le pli : qui fut plus grand que Charlemagne ? quelle tradition était en mesure de se substituer à la sienne ? Il n'y eut à ce premier moment aucune convention écrite, aucun arrangement précis. L'empire fut restauré sans que l'on définît au juste ce que l'on en voulait faire ».[1]

Voilà les faits. Au moment où ils se produisirent, ils manifestèrent l'exercice d'un droit que l'Église possédait depuis toujours. Le plein exercice de ce droit devait faire la chrétienté médiévale.

Si l'on cherche la raison explicative adéquate et véritable de ces faits, on la trouvera, comme le diront Soto ou Bellarmin, dans l'analyse des notions de pouvoir spirituel et de pouvoir temporel. Cette explication authentique et profonde, pour n'avoir pas été formulée dès le début, existait néanmoins dans le réel, incarnée

1. *Ibid.*, p. 180-182.

en quelque sorte dans la chair de l'Église, dont elle gouvernait les démarches.

A cette explication réelle, on allait essayer d'en substituer une imaginaire, qu'on tenait prête depuis vingt-cinq ans environ. Elle reposait sur une hypothèse, qui était non seulement inexacte mais inutile, sur une légende d'abord tenue en suspicion, dont le crédit allait croître grâce à l'appui des Fausses Décrétales (vers 850), et qui commencerait à s'effondrer vers la moitié du XVe siècle. C'est l'hypothèse d'une remise de l'empire, faite jadis dans les mains du pape Silvestre, par l'empereur Constantin. « La donation de Constantin offrait déjà, en 800, pour qui l'acceptait (ce n'était pas encore le grand nombre), et surtout offrit plus tard, quand elle fut mieux accréditée, une excellente base juridique — disons plutôt, en corrigeant ici Duchesne : une base théorique fort *commode* mais fictive et fort *dangereuse* — à l'intervention du pape dans ce domaine. Suivant les idées qui prévalurent plus tard, l'empereur avait des droits sur l'Occident tout entier, et ces droits il les tenait du pape son consécrateur. Mais le pape, d'où les tenait-il ? La Donation répond. Le pape les tenait de Constantin, qui avait cédé à saint Silvestre *omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates.*[1] Il

1. P. L., CXXX, 250.

était donc en état d'en disposer à son gré ».[1]

Ainsi donc deux explications des faits sont en présence. L'une vraie, traditionnelle, inscrite dans la pratique de l'Église. L'autre supposée, nouvelle, qui gagne peu à peu en crédit.

La première est la seule qu'il faille retenir. Le fait qu'elle n'est pas alors tout de suite théoriquement formulée ne nous gêne en rien : on sait bien, par exemple, que la doctrine du caractère sacramentel, qui rend adéquatement raison de la non-réitération de certains sacrements, n'a trouvé qu'assez tard sa formule explicite.

Quant à l'hypothèse d'une Donation de Constantin, c'est un mythe, qui contient, comme tous les mythes, une âme de vérité : à savoir que la paix constantinienne, en reconnaissant l'Église, reconnaissait l'exercice *virtuel* de ses droits, dans lesquels il faut ranger le droit d'intervenir dans le temporel *ratione peccati*. Ce mythe était capable, suivant la signification qu'on lui donnait, d'habiller également deux doctrines opposées : la doctrine de la subordination accidentelle de l'État, et la doctrine de la subordination essentielle de l'État.

Quel usage en a-t-on fait ?

Il n'aurait pu être dans les mains de Léon III

1. L. DUCHESNE, *Les Premiers temps de l'État pontifical*, 1911, p. 183.

qu'un instrument encore bien fragile. Duchesne, qui croit ce mythe contemporain de Léon III, ne cherche pas d'ailleurs à en exagérer l'importance : « Loin de moi la pensée que le pape Léon III ait fait un tel usage de la Donation, qu'il en ait déduit et son droit de relever l'empire et la théorie constitutionnelle de celui-ci. Mais... il est difficile qu'il n'y ait pas eu quelque chose de commun entre la conception qui l'inspire et la façon dont le pape et son entourage concevaient, vers l'an 800, les rapports théoriques, ou tout au moins souhaitables, des deux pouvoirs ».[1]

Ce « quelque chose de commun », nous l'accordons sans difficulté.

Ce n'est pas sur le mythe de la Donation de Constantin que s'appuyeront Nicolas I, Grégoire VII, Innocent III. Il n'est invoqué qu'avec Grégoire IX et Innocent IV, et encore *à titre subsidiaire*. En sorte que, du point de vue de l'histoire de la doctrine traditionnelle, il ne joue qu'un rôle purement accidentel.

b) *Saint Grégoire VII* (1073-1085)

Nous laissons délibérément de côté, ici comme dans tout cet opuscule, la question extrêmement

1. *Ibid.*, p. 183-184.

instructive mais trop vaste des États de l'Église, c'est-à-dire des États gouvernés par le Saint-Siège soit directement, soit quasi-directement par l'interposition de petits seigneurs.

Commençons par rappeler qu'il faut reconnaître chez le pape Grégoire VII deux sortes de juridictions tout à fait distinctes. Une juridiction *temporelle* exercée sur quelques États chrétiens : il est suzerain de pays vassaux, et il est protecteur de pays qui ont réclamé son appui. Une juridiction *spirituelle* exercée sur tous les États chrétiens, qui est celle dont nous aurons à nous occuper.

Un mot de la juridiction *temporelle*. Parmi les États vassaux, il faut ranger l'Italie normande : « On peut affirmer sans hésitation que Grégoire VII a exercé une domination temporelle en Italie, mais il est à remarquer qu'elle n'a pas été créée par lui ; elle lui préexistait et ne peut être considérée comme une application de la théorie grégorienne des rapports du Sacerdoce avec les royaumes chrétiens formulée pour la première fois en 1075 ».[1] De même l'Espagne : « Les princes chrétiens de l'Espagne, après avoir chassé les Musulmans, ont essayé eux aussi d'entrer dans le cadre féodal, en se plaçant

1. Augustin FLICHE, *La Réforme grégorienne*, Paris, 1925, t. II, p. 328.

sous la dépendance du Saint-Siège, si bien que, dans une de ses premières bulles... Grégoire VII n'hésite pas à affirmer que *le royaume d'Espagne a autrefois appartenu à saint Pierre* et que, malgré la longue domination des païens, *il continue à ne relever de personne autre que du seul siège apostolique* ».[1] De même la Hongrie qui, sous le roi Étienne Ier, se serait donnée au pape Silvestre II (999-1003) : « Bien qu'il y ait lieu de douter de l'authenticité de cette donation, sans doute inventée par les rois de Hongrie pour échapper à la suzeraineté impériale et à l'étreinte germanique, il est certain qu'au XIe siècle on n'avait pas le moindre doute à son sujet... et c'est sur elle que s'appuie Grégoire VII pour protester, en 1074, contre l'hommage prêté par le roi Salomon à Henri IV.»[2] M. Fliche, qui examine encore divers actes d'hommage (duché de Croatie-Dalmatie, royaume de Kiev), conclut « que Grégoire VII a exercé sur quelques États une véritable suzeraineté, généralement sollicitée par les princes eux-mêmes, mais cette suzeraineté, antérieure à la proclamation du gouvernement sacerdotal,[3]

1. *Ibid.*, p. 329 —. Il y a sans doute ici une allusion à la fameuse Donation de Constantin ; mais on voit qu'elle est invoquée pour justifier une possession purement temporelle.

2. *Ibid.*, p. 330.

3. Ce que nous appelons *juridiction spirituelle*, M. FLICHE

n'est en aucune façon une extension temporelle de la suprématie spirituelle que le pape prétend exercer comme successeur de l'apôtre Pierre et au nom de laquelle il contraint les rois à lui rendre compte de leurs actes *ratione peccati* »[1].

Ce qu'il faut encore noter, c'est la manière dont Grégoire VII entend user de la suzeraineté temporelle : « Il est très curieux de constater que, même dans ses rapports avec les États vassaux du Saint-Siège, Grégoire VII obéit surtout à des préoccupations d'ordre spirituel et ecclésiastique ».[2] En Espagne, « le but religieux poursuivi par le pape apparaît en pleine lumière, et Grégoire VII a bien soin de souligner que la dépendance temporelle de l'Espagne

l'appelle *gouvernement sacerdotal.* C'est l'expression à laquelle il s'est arrêté. Il avait dit ailleurs *gouvernement théocratique* (*La Réforme grégorienne*, 1924, t. I, p. 92 ; *Saint Grégoire VII*, 1928, 4e édit., p. 144). Mais il renonce définitivement à ce terme (*La Réforme grégorienne*, 1925, t. II, p. 313, note 2).

M. ARQUILLIÈRE a eu, lui aussi, le mérite de dénoncer l'expression théocratie comme défectueuse et équivoque. Mais il a le tort de continuer de l'employer « puisque c'est l'expression reçue par les historiens ». *Le plus ancien traité de l'Église*, 1926, p. 8, note 1.

C'est aux historiens à devenir théologiens lorsqu'ils veulent faire l'histoire de la théologie. Le mot *théocratie* n'éclaircira jamais rien. Il brouillera toujours tout. Il faut consentir à l'enterrer.

Quant au mot *pouvoir direct*, il ne pourrait être employé que pour désigner une théorie théologiquement erronée.

1. *La Réforme grégorienne*, t. II, p. 333-334.
2. *Ibid.*, p. 351.

vis-à-vis du Saint-Siège ne doit servir qu'à l'expansion de la foi et de la doctrine... Voilà comment il comprend ses relations avec ses vassaux dans ce pays que la même bulle proclame propriété du Saint-Siège ; il ne se soucie que d'étendre le règne de Dieu, sans se laisser effleurer par la moindre ambition temporelle ».[1] De même, en Croatie-Dalmatie : « Si le souverain déclare tenir son royaume du Saint-Siège et prend de ce fait un certain nombre d'engagements financiers ou politiques, il promet aussi, outre l'obéissance aux ordres des légats pontificaux, *de cultiver la justice*, de défendre les églises, de veiller à ce que les évêques, prêtres, diacres et sous-diacres vivent chastement et régulièrement, *de protéger les pauvres, les veuves, les orphelins*, de poursuivre l'annulation des unions illicites, *d'empêcher le commerce des esclaves*. Ici encore le pape se sert du pouvoir que lui donne le droit féodal pour contraindre Swonimir à travailler à l'extension de la réforme de l'Église, dont la pensée se retrouve dans tous les actes du gouvernement pontifical. Loin de se traduire par des ambitions politiques, son programme de gouvernement utilise dans un but spirituel les avantages d'ordre temporel assurés à la papauté par ses prédécesseurs. A

1. *Ibid.*, p. 351.

plus forte raison les mêmes directives se retrouvent-elles dans les relations avec les États simplement *protégés par le bienheureux Pierre* »[1], comme le Danemark.

Venons-en à la juridiction *spirituelle* du pape pour autant qu'elle s'exerce sur le temporel. C'est le seul point qui soit dans notre sujet.

Dès 1075, au moment où il constate que les deux grandes plaies de l'Église, la simonie et le nicolaïsme, résultent de l'asservissement aux princes temporels, né à son tour de la méconnaissance de la primauté spirituelle des papes, Grégoire VII, relevant les grands textes évangéliques qui font de Pierre le dépositaire des pouvoirs du Christ, établit aussitôt, dans le douzième et le vingt-septième des *Dictatus Papae*, jusqu'où s'étend, en cas d'interférence — il n'est pas ici question de pays vassaux, il s'agit de tous les pays chrétiens —, sa juridiction spirituelle :

Il lui est permis de déposer les empereurs.

Le pape peut délier les sujets du serment de fidélité fait aux injustes[2].

Grégoire VII est le premier qui en vienne à

1. *Ibid.*, p. 352.
2. *Ibid.*, p. 189 sqq.

cette suprême résolution et qui se montre prêt à l'appliquer. Est-ce qu'il introduit alors une thèse nouvelle, étrangère à la tradition chrétienne et fondée sur le mythe de la Donation de Constantin ? Est-ce qu'il ne fait au contraire, en promulguant ce droit — lequel, bien entendu, ne sera applicable que lorsque son exercice apparaîtra moralement nécessaire au salut des âmes — que tirer la conséquence *logique* de principes qui sont chrétiens depuis que l'Église est chrétienne ?

La première lettre à Herman de Metz (25 août 1076), où le pape explique sa pensée, laisse voir, dit M. Fliche, de qui il la tient : « La théorie de la supériorité du sacerdoce, qui fait justice des prétentions césaropapistes, provient de saint Ambroise que l'on doit considérer comme la source essentielle de la lettre à Herman de Metz... Non seulement saint Ambroise est cité, non seulement le pape emprunte au *De dignitate sacerdotali* la comparaison du pouvoir du roi, dont le plomb est l'image, à celui de l'évêque qui a l'éclat de l'or, mais toute la bulle porte le reflet des idées et des actes de l'évêque de Milan. Cité par Valentinien II à comparaître devant le consistoire pour rendre compte de son refus de livrer aux Ariens la basilique portienne, Ambroise oppose un refus catégorique au nom de ce principe : *En matière*

de foi, les évêques ont l'habitude de juger les empereurs chrétiens, et non les empereurs de juger les évêques. Même doctrine dans le *Sermo contra Auxentium* où se trouve la formule fameuse : *L'empereur est dans l'Église et non pas au-dessus de l'Église*... Lorsque Grégoire VII veut contraindre Henri VI à se séparer de ses conseillers excommuniés et à se conformer aux lois édictées par le Saint-Siège, lorsqu'au concile romain de février 1076 il le juge et le condamne, il ne fait en somme que reprendre et appliquer la théorie ambrosienne suivant laquelle les empereurs sont fils de l'Église, *intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam*.

« La lettre à Herman de Metz apparaît donc avant tout comme une adaptation médiévale des idées de saint Ambroise. Toutefois, si l'évêque de Milan a proclamé la supériorité du sacerdoce et s'il a refusé de célébrer le saint sacrifice devant Théodose, il n'a pas menacé l'empereur de la déposition. Grégoire VII, en ne reculant pas devant cette suprême sanction... dépasse sensiblement tous les théoriciens antérieurs du rapport du spirituel et du temporel. Personne, avant lui, n'a songé à se demander ce qui arriverait au cas où un roi se révolterait contre les lois canoniques et contre l'autorité apostolique. La véritable originalité de la doctrine grégorienne est tout à la fois de poser le

problème, d'en apporter la justification canonique, de le résoudre pratiquement. Le principe du gouvernement sacerdotal a pu être entrevu par saint Ambroise et saint Grégoire, plus tard par Rathier de Liège et par le cardinal Humbert, mais la prépondérance de la puissance laïque l'a enveloppé, jusqu'au XIe siècle, d'une brume opaque d'où Grégoire VII l'a fait jaillir en 1076 ».[1]

Lors de la seconde excommunication de Henri IV, écrit encore M. Fliche, Grégoire VII condense, dans une seconde lettre à Herman de Metz (15 mars 1081), les principes qui le dirigent : « Si, après avoir dénombré les sources de la doctrine de Grégoire VII, telle qu'elle apparaît en un vigoureux raccourci... on cherche à isoler ce qui appartient en propre à Grégoire VII, on arrive à cette conclusion que les principes généraux sur lesquels repose la théorie grégorienne des rapports de l'Église avec l'État sont fort anciens, mais que personne, avant Hildebrand, n'a déduit de ces principes les implacables conséquences qu'ils portaient en eux...

« On a pu écrire très justement que Nicolas Ier avait préparé Grégoire VII. De fait, certaines bulles du grand pontife du IXe siècle semblent

1. *Ibid.*, p. 314-316.

être le canevas de la seconde lettre à Herman de Metz... Nicolas Ier affirme que *l'empereur a reçu le glaive de Pierre*, que la possession de l'empire lui a été *confirmée par l'autorité apostolique*, et que le pape *a placé la couronne sur la tête de l'empereur*... Nicolas Ier, après Gélase Ier, se contente de proclamer, en ajoutant quelques précisions, que la puissance séculière est subordonnée à la puissance sacerdotale ; Grégoire VII définit la nature de cette subordination : au nom de la suprématie romaine, il entend exercer un contrôle permanent sur le gouvernement des rois et des seigneurs, imposer à ceux-ci la pratique des préceptes de la morale évangélique et, s'ils ne s'y conforment pas, les excommunier et les déposer *ratione peccati* ».[1]

Qu'on ne cherche pas dans la lettre à Herman des traces de préoccupations temporelles : « De suzeraineté et de vasselage, d'hommage et de fidélité, il n'est à aucun moment question... Si Grégoire VII avait eu les intentions féodales que les historiens modernes lui ont parfois prêtées, on s'expliquerait mal pourquoi, en une circonstance aussi solennelle, il n'aurait pas exposé, en même temps que la théorie canonique de la primauté romaine, ses idées

1. *Ibid.*, p. 410-411.

sur la *fidélité* des princes à l'égard du Saint-Siège et sur les obligations qu'elle comporte. Or, ce mot de *fidélité* n'est pas même prononcé »[1].

Ainsi donc la doctrine de Grégoire VII sur le droit de déposer les princes chrétiens — lorsque cette mesure apparaît en connexion moralement nécessaire avec le bien spirituel des âmes — n'est aucunement suspendue au principe erroné du « pouvoir direct » ou au mythe de la Donation de Constantin. Elle est éclose de la pure doctrine traditionnelle. Et les références qu'il cite nous permettent de monter d'étape en étape dans le passé chrétien : saint Nicolas Ier (858-867), saint Grégoire le Grand (590-604), saint Gélase Ier (492-496), saint Augustin († 430), saint Ambroise († 397), et d'atteindre enfin la Source, le *Tu es Petrus* de l'Évangile.

Telle est la synthèse de la doctrine grégorienne. Un mot encore, mais cette fois-ci sur un point particulier. Saint Paul dit que l'autorité civile vient de Dieu. Pourtant le paganisme était alors assis sur le trône, et depuis qu'il est mort l'injustice lui a souvent survécu. Le providentiel et le satanique s'entremêlent donc d'une étrange manière dans l'autorité civile, en telle sorte que Grégoire VII pourra dire à la fois que *le Dieu tout-puissant a créé les dignités*

1. *Ibid.*, p. 412.

apostolique et royale pour gouverner le monde et que les princes relèvent de celui qui résistait à Jésus en lui disant : *Je te donnerai tout cela si, te prosternant, tu m'adores*. Comment concilier ces oppositions ? M. Fliche fait remarquer qu'on les trouve, avec leur solution, chez Grégoire le Grand à qui Grégoire VII les a très vraisemblablement empruntées : « Il faut savoir, dit Grégoire le Grand, que la volonté de Satan est toujours inique, mais que son pouvoir n'est jamais injuste ; par lui-même il exerce sa volonté, mais c'est du Seigneur qu'il tient son pouvoir. Les iniquités qu'il cherche à commettre, Dieu les permet en toute justice. Aussi est-il dit au livre des Rois : *Le mauvais esprit du Seigneur pénétrait en Saül*. Voici donc qu'un seul et même esprit est qualifié à la fois d'esprit du Seigneur et d'esprit mauvais ; il est l'esprit du Seigneur, parce que liberté d'un pouvoir juste ; il est esprit mauvais parce que désir d'une volonté injuste ».[1] Dans son commentaire du texte de saint Paul sur l'autorité civile, saint Thomas achève de tirer tout au clair en observant que c'est *en lui-même* et dans son

1. P. L., LXXV, 564. Cité *Ibid.*, p. 404 —. Le sens est : Le même esprit est *providentiel* parce que Dieu ne permet au démon d'exercer sa puissance que pour autant que cela est juste. Et il est *mauvais* par ce que l'œuvre permise par Dieu est accomplie par le démon avec une intention perverse.

essence que le pouvoir vient de Dieu. Le *mode d'accéder* au pouvoir peut être légitime ou illégitime ; dans un cas il vient de Dieu, dans l'autre de l'ambition perverse des hommes. Enfin l'*usage* du pouvoir peut être conforme ou contraire à la loi divine.

c) *Innocent III* (1198-1216)

A la lumière de la thèse du temporel accidentellement subordonné au spirituel, à la lumière encore de Grégoire VII dont il est l'admirable continuateur, toute l'œuvre d'Innocent III apparaît une, intelligible, ordonnée.

Il est curieux de constater dans quelles complications certains historiens vont se jeter pour expliquer les choses les plus simples.

Certains, par exemple, pensent qu'Innocent III, en parlant du glaive spirituel *quem Petrus per seipsum exercet*, laisse entendre que Pierre détient aussi le glaive matériel, dont il se sert par les mains d'un autre, et conçoit en définitive le pouvoir civil comme une délégation de l'Église.

A quoi M. Rivière répond : « Cette induction peut sembler conforme aux règles d'une logique abstraite et corroborée d'ailleurs par toutes les déclarations déjà rencontrées sur la fonction spirituelle du pape. Il n'en est pas moins vrai que la

pensée réfléchie d'Innocent III n'est pas allée aussi loin. Quelles qu'aient pu être l'énergie de sa politique et la pente même de ses principes, jamais il n'a formellement réclamé pour l'Église, sur les États, autre chose qu'une juridiction occasionnelle *ratione peccati* ».[1]

Nous pensons que la vraie réponse est plus simple. Il n'y a pas besoin de diviser, dans Innocent III, l'attitude qui serait irréprochable et la pensée profonde ou secrète qui serait erronée. Ce qu'il veut dire c'est que *pour les cas d'interférence* l'Église possède toujours *éminemment* mais pas toujours *formellement* le glaive matériel. Or, cette thèse reste dans la pure ligne doctrinale de la subordination simplement accidentelle de l'État à l'Église. Et que telle soit bien la pensée d'Innocent III, le contexte de la lettre au roi de France suffirait presque à le prouver, car il y est dit non pas que le glaive matériel est donné au roi par le pape, mais par Dieu : *Ut igitur gladium, quem Dominus tibi tradidit a quo est omnis potestas*[2]...

On trouve, dans Innocent III, les formules sur la juridiction de l'Église en cas d'interférence qui ont passé dans les Décrétales et

1. *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 35.
2. P. L., CCXV, 527.

qui sont inscrites dans toutes les mémoires : *Certis causis inspectis, temporalem jurisdictionem casualiter exercemus, non quod alieno juri praejudicare velimus*[1]... *Non putet aliquis quod jurisdictionem illustris regis Francorum perturbare aut minuere intendamus, cum ipse jurisdictionem nostram nec velit nec debeat impedire*[2]... *Non enim intendimus judicare de feudo... sed decernere de peccato*[3]... *Ad firmamentum igitur coeli, hoc est universalis Ecclesiae, fecit Deus duo luminaria, id est duas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Sed illa quae praeest diebus id est spiritualibus, major est ; quae vero carnalibus, minor : ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur*[4].

Ce qu'on trouve encore, chez lui, c'est la doctrine médiévale complète de l'empire instrument de la politique chrétienne.

Une déclaration relative aux élections à l'Empire commence ainsi : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Il appartient à la Chaire apostolique d'intervenir avec diligence et prudence en vue de pourvoir l'empire romain,

1. Cap. *Per Venerabilem, Qui filii sint legitimi.*
2. Cap. *Novit ille, De judiciis.*
3. *L. c.*
4. Cap. *Solitae benigitatis, De majoritate et obedientia.*

puisque, comme on sait, c'est d'elle qu'initialement et ultimement, *principaliter et finaliter*, relève l'empire. Initialement, puisque c'est *par* elle et *pour* elle, afin qu'il pût mieux la défendre, qu'il a été ôté aux Grecs : elle-même étant cause de cette translation. Ultimement, puisque l'ultime imposition des mains de la promotion, l'empereur la reçoit en propre du souverain pontife par qui il est béni, couronné, et investi de l'empire ».[1] On lit dans une lettre au duc de Zaehringen : « Pour nous qui, conformément à la charge de la servitude apostolique, devons la justice à chacun, si nous ne voulons pas que notre droit soit usurpé par d'autres, nous ne voulons pas non plus revendiquer le droit des princes. Aussi le droit et le pouvoir d'élire le roi qui doit devenir empereur, nous le reconnaissons aux princes à qui il revient légitimement et par une antique coutume. D'autant plus que ledit droit et ledit pouvoir leur ont été accordés par le Siège apostolique qui, dans la personne de Charles le Magnifique, a transféré l'empire romain des Grecs aux Germains. Mais les princes doivent reconnaître, et ils reconnaissent en fait, que le droit et l'autorité d'examiner le sujet élu roi et qui doit être promu à l'empire reviennent à nous qui lui donnons

1. P. L., CCXVI, 1025.

l'onction, la consécration, la couronne. C'est en effet un usage commun et général que le droit d'examiner un sujet revient à celui qui doit lui imposer les mains. Est-ce que, si les princes, désunis ou même unis, choisissaient pour roi n'importe quel sacrilège ou excommunié, tyran ou fou, hérétique ou païen, nous devrions le consacrer et le couronner ? Non, jamais ! »[1]

Tout l'éclat spirituel de la chrétienté sous Innocent III, elle le doit à l'exercice légitime de la juridiction spirituelle de ce pontife qui intervient avec un tact et une fermeté admirables dans toutes les grandes causes où la justice est engagée. Il a planté dans la vie politique, autant qu'il semblait possible de le faire ici-bas, le drapeau de la primauté du spirituel.

Dans la grande doctrine écrite et vécue d'un Grégoire VII et d'un Innocent III, ne cherchons point à découvrir, ne fût-ce qu'à l'état de germe, l'erreur qui voudrait priver l'État de son essentielle souveraineté pour le subordonner essentiellement à l'Église. Reconnaissons simplement, mais dans la plénitude et au maximum de son exercice, le système de la subordination accidentelle dont saint Thomas d'Aquin viendra fournir, dans la *Somme* et dans les *Sentences*, la traduction spéculative.

2. P. L., CCXVI, 1065.

d) *Grégoire IX* (1227-1241) *et* *Innocent IV* (1243-1254)

Nous retrouvons chez Grégoire IX les thèses et les arguments traditionnels, mais cette fois-ci complétés par un recours à la fausse Donation de Constantin. Au vicaire du Prince des Apôtres, à qui revient sur toute la terre le gouvernement du sacerdoce et des âmes, Constantin a jugé convenable d'abandonner en outre le principat temporel. En faisant passer l'empire des Grecs aux Germains, le Siège apostolique a gardé toute la substance de cette juridiction reçue de Constantin. Il donne par le couronnement l'usage du glaive matériel à l'empereur, mais se réserve, en signe de son droit à la domination universelle, le patrimoine du bienheureux Pierre.[1]

Innocent IV suit les mêmes directions. Il en appelle, lui aussi, à la Donation de Constantin quand il veut déposer Frédéric II. La thèse suivant laquelle il n'y a pas de justice ni de gouvernements légitimes hors de l'Église où les royaumes sont de grands brigandages et qui, chez saint Augustin, nous l'avons dit, n'était qu'une thèse apologétique dont l'apparence para-

1. Cf. textes dans Jean RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État...*, p. 37-38.

doxale était neutralisée par d'autres admirables passages du grand Docteur, semble être élevée chez Innocent IV, comme elle le sera chez Gilles de Rome et plus tard encore chez Agostino Trionfo, au rang d'une doctrine spéculative absolue. Tous les royaumes des païens sont illégitimes. Constantin était donc, comme tous les princes païens, un prince illégitime. Mais il a résigné humblement à l'Église le royaume sur lequel Dieu lui permettait de régner — comme il permettait à Satan d'éprouver Job : on rencontre déjà cette dernière pensée chez Grégoire le Grand, puis chez Grégoire VII, mais elle prend chez Innocent IV, qui la présente sans correctifs, un caractère spéculatif et métaphysique tout à fait nouveau et exorbitant. En retour de cette Donation, Constantin a reçu de l'Église la délégation légitime de régir l'empire[1].

Ces explications des deux papes dont nous parlons sont évidemment irrecevables. Elles supposent 1° le mythe de la donation de Constantin ; 2° l'interprétation de ce mythe dans le sens d'une subordination essentielle de l'État. Il faut résolument les rejeter. Mais ce qu'il faut souligner, c'est qu'elles ne sont invoquées qu'à titre subsidiaire, à côté de raisons authen-

1. Cf. *Ibid.*, p. 41-45.

tiques et indubitables qui appartiennent au fond traditionnel, et qui seules ont été transcrites dans le *Corpus Juris*[1]. Avant d'en appeler à l'invalide argument de la Donation de Constantin, Innocent IV, pour déposer Frédéric II, en appelle comme Grégoire VII au *Quaecumque ligaveris* dit, en la personne du bienheureux apôtre Pierre, à tous les papes de l'avenir. Et ce titre suffit à lui seul à expliquer, lorsqu'il y a interférence du religieux et du politique — tel est précisément le conflit qui oppose Innocent IV et Frédéric II —, toute la juridiction dont le pape peut avoir besoin.

Nous ne parlerons pas de Boniface VIII, puisque nous avons déjà discuté plus haut la manière dont il convient d'interpréter la bulle *Unam sanctam*.

e) *Conclusions*.

De cet examen bien imparfait, à la fois trop court ou trop long, il ressortira cependant, croyons-nous, que, sans nier aucunement l'existence au moyen âge de courants doctrinaux qui s'égarent en sens contraire pour soutenir soit la thèse d'une subordination *essentielle* de l'État, soit la thèse d'une subordination seule-

1. Cap. 2, *de sententia et re judicata*, II, 14, *in Sexto*.

ment *impropre*, on est dans la vérité lorsqu'on affirme que la doctrine traditionnelle et authentique, sur le point qui nous occupe [1], est celle de la *souveraineté essentielle* de l'État dans toutes les affaires politiques où il n'y a pas interférence, et de sa *subordination accidentelle* dans toutes les affaires politiques qui interfèrent, c'est-à-dire qui n'étaient spirituelles qu'en puissance et qui deviennent spirituelles en acte, parce qu'elles sont entrées en connexion moralement nécessaire avec la fin de l'Église, autrement dit avec le bien spirituel des âmes.

Pour autant, ni le système de la subordination essentielle ou du « pouvoir direct », ni le système de la subordination impropre ou du « pouvoir directif » ne sont vraiment traditionnels.

1. C'est-à-dire sur le point très restreint de la *juridiction ecclésiastique*. Mais, comme nous l'avons dit plus haut (p. 85), si l'on regarde à l'influence totale de l'Église sur l'ordre politique, il faut parler d'une subordination *essentielle* et *intrinsèque* de la fin de la Cité à la fin de l'Église, la première étant fin intermédiaire, la seconde fin ultime.

CHAPITRE VII.

LA CHRÉTIENTÉ NOUVELLE.

Le droit de l'Église d'intervenir avec autorité dans les cas d'interférence du religieux et du politique est un droit imprescriptible, qui demeurera dans l'avenir ce qu'il a été dans le passé. Il appartient à l'Église éternelle. Le lui ôter c'est vouloir l'atteindre dans son essence.

Ce qui peut faire question, c'est le mode ou encore l'opportunité de son exercice. Le droit d'intervenir avec autorité dans le temporel en vue du spirituel, s'il s'exerce encore aujourd'hui, ne s'exerce pas comme au moyen âge. Le droit de déposer les princes, qui fut exercé pour la première fois par Grégoire VII, ne l'avait pas été pendant mille années et ne l'a plus été voici longtemps.

Que penser aujourd'hui d'une déposition de prince : y a-t-il quelque probabilité que l'Église exerce sous cette forme sa juridiction sur le temporel ? Sous quelle autre forme peut-elle exercer cette juridiction ? Quelle est sa manière d'agir la plus fréquente ?

A ces trois questions, nous essaierons pour finir de donner quelques mots de réponse.

I. L'EXERCICE DU DROIT DE DÉPOSITION SUPPOSE DES CONDITIONS POLITIQUES QUI NE PARAISSENT PAS DEVOIR SE REPRODUIRE.

Le moyen âge est passé, et pour le nouvel âge où nous entrons, il nous est difficile de prévoir des conditions politiques rendant moralement nécessaire au bien des âmes la déposition par l'Église d'un gouvernement quelconque. Dans tous les pays, dans tous les peuples, inextricablement les catholiques sont mêlés aux non-catholiques, les chrétiens aux non-chrétiens. L'homogénéité politique de la civilisation médiévale est rompue, et il semble bien que ce soit définitivement. Déposer un prince ou un gouvernement par une mesure de juridiction spirituelle, ce ne serait plus le mettre, comme autrefois, au ban de la civilisation. Une telle mesure changerait absolument de signification. S'il est vrai que les gouvernements mènent les peuples, ce sont, en revanche, les grandes forces matérielles ou spirituelles, sataniques ou divines, cachées dans les peuples, et dont la causalité est comme analogique et enveloppante, qui mènent les gouvernements, non pas certes en

les contraignant de vouloir, mais du moins en les contraignant de choisir. Quand un monde, c'est-à-dire un ensemble civilisé, un corps homogène de civilisation, reconnaît officiellement, ouvertement, unanimement que seules les influences spirituelles et divines ont droit de le régir et de se proposer au suprême choix de ses gouvernants, quand un monde vit tout entier de la vie catholique et que, dans l'un des pays qui le composent, le gouvernement apostasie pour livrer passage aux puissances des ténèbres, l'Église peut et même doit déposer ce gouvernement et délier ses sujets du serment de fidélité. Mais le monde contemporain n'est pas ordonné suivant un tel statut. Il n'est point pareil au champ où le blé est seul encore à paraître. L'ivraie est montée, ouvertement, manifestement, pour durer cette fois, semble-t-il, jusqu'au jour de la moisson. Tout le champ de la vie sociale est un champ mixte. Dans ce cas la déposition d'un gouvernement se présenterait sans les justifications qui faisaient d'elle, autrefois, une mesure de salut public en connexion moralement nécessaire avec le bien spirituel des âmes.

Que fait le souverain pontife devant les persécutions religieuses en Russie ? Il demande « aux Gouvernements représentés à la conférence de Gênes d'établir, d'un commun accord, une

déclaration qui eût pu épargner bien des malheurs à la Russie et au monde entier : c'est-à-dire de proclamer comme conditions préalables à toute reconnaissance du Gouvernement soviétique le respect des consciences, la liberté des cultes et des biens de l'Église. Mais ces trois points — utiles surtout à des hiérarchies ecclésiastiques malheureusement séparées de l'unité catholique — furent écartés par souci d'intérêts temporels qui eussent d'ailleurs été mieux sauvegardés si les Gouvernements avaient respecté avant tout les droits de Dieu, son royaume et sa justice » ; il prie et fait prier ; il demande qu'on dise « Sauveur du monde, sauvez la Russie » ; il prescrit un acte solennel de réparation pour la fête de saint Joseph, il en appelle à l'opinion publique.[1] Que fait-il devant la persécution religieuse au Mexique, où le peuple presque entier est catholique ? Il conseille la résistance passive, il encourage les martyrs, il implore Notre-Dame de la Guadalupe[2], il « dénonce au monde entier cette inique interdiction d'honorer Dieu et de pratiquer la religion ».[3] Cette attitude n'est-elle pas, propor-

1. Pie XI, Lettre *Ci commovuono*, 2 févr. 1930, Docum. cath., 1930, col. 872.

2. Pie XI, Encycl. *Iniquis afflictisque*, 18 nov. 1926, Doc. cath., 1927, col. 771.

3. Pie XI, Allocution *Misericordia Domini*, 20 déc. 1926, Doc. cath. 1927, col. 390.

tionnellement, celle des premiers chrétiens sous les persécutions de Néron ou Domitien ?

2. COMMENT L'ÉGLISE EXERCE-T-ELLE AUJOURD'HUI SA JURIDICTION SPIRITUELLE DANS LES CAS D'INTERFÉRENCE ?

Ce n'est donc pas en déposant les gouvernements, c'est d'une autre façon que l'Église exerce aujourd'hui sa juridiction spirituelle dans les cas d'interférence.

Le P. de la Brière cite deux cas qu'il interprète comme une intervention juridictionnelle de l'Église en matière régulièrement temporelle mais exceptionnellement spirituelle.[1]

Le premier est la condamnation solennelle et motivée de la loi française sur la Séparation des Églises et de l'État : « Nous protestons très énergiquement contre la proposition, l'adoption et la promulgation de cette même loi, et nous proclamons qu'elle demeurera dépourvue de toute valeur à l'encontre des droits de l'Église, supérieurs aux attentats des hommes »[2]. Non seulement, remarque le P. de la Brière, le pape condamne les injustices et les faux principes

1. *Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel*, Dict. Apol. de la foi cath., col. 112.

2. PIE X, Encycl. *Vehementer*, 11 février 1906.

dont s'inspire la loi, mais il condamne la loi elle-même et atteint l'acte politique et juridique du législateur séculier : « l'autorité religieuse condamne une loi de l'État *ratione peccati* ».[1]

Le second cas « fut la consigne fameuse du *Non expedit*, par laquelle Pie IX et Léon XIII défendirent absolument aux catholiques italiens de prendre part aux élections politiques de leur pays ».

On pourrait citer encore les instructions où Léon XIII demande aux catholiques français l'acceptation non point de la *législation*, mais du *régime* politique de la République. Car il semble bien qu'il y ait eu, de la part de Léon XIII, plus qu'une direction, plus qu'une recommandation pressante, mais une prescription véritable : « Il est malheureux et absurde qu'il puisse se rencontrer quelqu'un qui, se vantant d'avoir plus souci de l'Église que Nous-même, s'arroge le droit de parler en son nom contre les enseignements et les prescriptions de celui qui est en même temps le protecteur et le chef de l'Église ».[2]

Au contraire, quand les évêques de Malte et de Gozo sans se borner à rappeler aux catho-

1. Mais la loi de séparation heurtant directement l'Église, peut-être faudrait-il considérer la condamnation de Pie X comme atteignant une matière de soi et régulièrement spirituelle.

2. LEON XIII, Lettre à Mgr Lecot, 13 août 1893.

liques leurs devoirs d'électeurs, précisent qu'il leur est interdit de voter pour Lord Strickland[1], ennemi des droits et de la discipline de l'Église, ils agissent au nom de l'autorité purement spirituelle, car ils ne font que préciser la matière du devoir électoral des chrétiens maltais.

3. LE PLUS SOUVENT, L'ÉGLISE ATTEINT LE TEMPOREL NON PAR VOIE DE JURIDICTION MAIS PAR VOIE DE RÉPERCUSSION.

Dans un monde susceptible, jaloux de son autonomie, toujours prêt à croire aux empiétements du clergé, l'Église, afin d'éliminer autant qu'il est en elle toutes les causes de malentendus,

1. « E per venire al concreto e non lasciare nei vostri animi alcuna titubanza, sappiate che come cattolici : 1º non potete, senza commettere peccato grave, votare per Lord Strickland e per i suoi candidati, nonchè per tutti quelli, anche di altri partiti, che lo hanno pel passato assecondato ed appoggiato nella sua lotta contro i diritti e la disciplina della Chiesa, o che intendono assecondarlo ed appoggiarlo nelle prossime elezioni ; 2º a più forte ragione non potete presentarvi come candidati nelle liste elettorali proposte da Lord Strickland o da altri partiti, che comunque intendono appogiarlo nelle prossime elezioni ; 3º siete inoltre gravemente tenuti in coscienza nelle presenti circostanze di prendere parte alle elezioni e di votare per quelle persone, che, per il loro passato diportamento, offrono maggior garanzia, tanto per il benessere religioso, quanto per il benessere sociale ». *Esposizione documentata della Questione maltese*, Tipografia Vaticana, 1930, p. 152.

préférera renoncer bien souvent à l'exercice de ses droits les plus authentiques. *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum.*

Comme le médecin qui ne peut atteindre directement une partie malade fait porter tout son effort sur les organes essentiels pour essayer, s'il est possible, de fortifier par eux le corps, ainsi l'Église fait-elle porter son effort principal, souvent son effort unique, sur les choses spirituelles par nature, en laissant aux chrétiens le soin d'arranger dans le concret les dispositions temporelles qui doivent s'y accommoder.

C'est ainsi qu'il faut ranger les partis politiques et économiques qui travaillent à appliquer les enseignements des papes en matière sociale dans la catégorie des œuvres issues de l'Église, non par voie de juridiction mais par voie de répercussion. En effet, les vues générales de la politique chrétienne, c'est-à-dire d'une politique où les valeurs humaines sont pleinement écloses et servent le mieux les valeurs surnaturelles, dépasseront toujours de beaucoup les vues de n'importe quel parti politique qui pensera les incarner. Aussi l'Église, tout en soulignant l'importance religieuse du devoir politique, refusera toujours de solidariser la politique chrétienne et la politique des partis. Je dois faire de la politique chrétienne, de l'éco-

nomie chrétienne : voilà qui relève de l'Action catholique. A cette fin, je dois presque toujours entrer dans un parti, fonder, diriger, soutenir un parti : mais ici j'agis à mes risques et périls et l'Église — excepté en cas d'interférence — ne me couvre pas directement.

Qu'on lise sur ce point le Discours de S. S. Pie XI à l'assemblée de la Fédération italienne des hommes catholiques[1] : « L'Action catholique s'élève et se déroule *au-dessus* et *en dehors* de tout parti politique. *Elle n'entend pas faire la politique d'un parti, ni être un parti politique*. Les catholiques ont cependant entendu et compris que *cela ne veut pas dire qu'on doive se désintéresser de la politique, quand politique veut dire l'ensemble des biens communs*, par opposition aux biens singuliers et particuliers. Les biens communs regardent la *polis*, c'est-à-dire la cité, la nation, la communauté au sens complet du mot. Comment pourrait-on se désintéresser de ces choses qui sont les plus grandes et les plus importantes, de ces choses où le devoir de charité l'emporte, et dont dépendent les biens mêmes donnés par Dieu, les biens domestiques, les biens privés et les intérêts de la religion elle-même ? Nous ne pouvons donc nous désintéresser de ces choses,

1. 30 oct. 1926, Doc. cath. 1930, col. 354.

d'où la conclusion suivante qu'il faut tirer : *L'Action catholique, tout en ne faisant pas de politique de parti, veut préparer à faire de la bonne politique, de la grande politique,* elle veut préparer politiquement les consciences des citoyens et les former, même en cela, chrétiennement et catholiquement. A mesure que cette formation se fait, on prépare, parallèlement, dans le sens chrétien et catholique, les grandes décisions et les grandes choses ; et dans ce sens par conséquent, non seulement l'Action catholique *n'empêche pas* les particuliers de faire de la bonne politique, mais encore elle leur en fait un *devoir précis,* elle les oblige à intervenir dans les affaires politiques avec une conscience plus éclairée et plus réfléchie ».

Les élections allemandes du 17 novembre 1929 permettent d'illustrer par un exemple assez délicat l'attitude du catholique par rapport aux partis politiques. Mgr Christian Schreiber, de Berlin, ayant rappelé, avec tous les évêques d'Allemagne, que le devoir des catholiques était d'agir suivant leur conscience et de ne donner leur vote qu'à un parti qui défende avec décision l'idéal catholique, on l'accusa d'avoir désigné le parti du Centre. Il répondit : « Dans cette exhortation à voter, je n'ai pris position contre aucun parti. J'ai parlé pour tout parti important qui a décidé de défendre les

intérêts catholiques sans arrière-pensée aucune, et qui est pleinement au courant de ces questions ». Et il s'expliqua en ajoutant que si quelque autre parti que le Centre prouvait qu'il a une parfaite compréhension de la vie religieuse, politique, économique, le nom importait peu et qu'il serait « absolument égal de voter pour ce parti ».[1]

Si les partis politiques et économiques qui appliquent les enseignements des papes en matière sociale doivent être rangés dans la catégorie des œuvres issues de l'Église par voie de simple répercussion, on peut déduire de là que l'influence par répercussion est très puissante et qu'elle est capable, quand elle est reçue dans des intelligences ouvertes et des cœurs droits, de modifier fortement l'état de l'humanité.

4. CONCLUSIONS.

Tout compte fait, il semble bien que la chrétienté nouvelle, si on la compare non pas à la chrétienté des premiers âges, mais à la chrétienté médiévale, laisse paraître, quant au point de la juridiction de l'Église sur le temporel, un certain déficit.

1. Doc. cath. 1930, col. 837.

Ce déficit est-il absolu ? Ou comporte-t-il des récupérations soit équivalentes, soit inférieures ou supérieures ?

Pour répondre dans la mesure où il est possible à ces questions, il faudrait se souvenir que l'Église est de telle nature que toutes les chrétientés qu'elle suscite autour d'elle ne la réaliseront jamais qu'imparfaitement et resteront toujours incapables d'épuiser son essence. Il n'y a qu'une religion égyptienne et qu'un art égyptien qui en est issu ; mais la religion chrétienne peut traverser et vivifier un nombre indéfini de formules d'art, car elle est divinement riche et éternellement durable. Ainsi en est-il de l'Église et des chrétientés. Elles épousent sa forme, et de là vient leur vie, leur beauté. Mais l'Église les change comme des vêtements, aucune ne peut être sa chair et son essence, car elle est faite par le Christ-Jésus pour féconder les civilisations de tous les lieux et de tous les temps.

Chaque chrétienté n'est jamais qu'une pauvre réalisation de la vertu de l'Église : d'abord parce qu'une chrétienté c'est l'action de l'Église accueillie sans doute, dans une certaine mesure par la bonne volonté des hommes, mais empêchée aussi dans une certaine mesure par leurs ignorances, leurs incapacités, leurs perversités. Ensuite parce que même si les volontés humaines

étaient parfaitement perméables à l'action de l'Église, elles n'en pourraient incarner que quelques effets : un peu à la manière des saints qui n'incarnent jamais qu'un rayon de la clarté qui réside en plénitude dans le Christ.

La chrétienté médiévale, débordée de tous côtés par l'Église, ne l'a point exprimée tout entière. Une infinité de choses restent encore à dire. Même si la chrétienté nouvelle offre certaines déficiences évidentes, il n'en faut pas conclure aussitôt qu'elle sera, au total, nécessairement inférieure à la chrétienté médiévale. C'est possible, ce n'est pas certain. Elle débute en effet sous le signe de récupérations magnifiques. Dans l'ordre matériel c'est la découverte des cinq continents commencée « par cet homme prédestiné dont le nom signifie Colombe et Porte-Christ » et qui, pour que fût achevée l'œuvre de Dieu, « a réuni la Terre Catholique et en a fait un seul globe au-dessous de la Croix ».[1] Dans l'ordre spirituel c'est, grâce au grand mélange des races et des religions, un rayonnement encore inconnu de la vérité persuasive et de la splendeur morale de l'Église.

1. Paul CLAUDEL, *Le livre de Christophe Colomb.*

ÉPILOGUE.

« Parmi les dignités de ce monde, il y en a deux qui, par une dispensation de Dieu, sont supérieures aux autres : ce sont la dignité apostolique et la dignité royale, destinées à conduire les hommes. De même que, pour faire voir en divers moments à des yeux de chair la beauté du monde, Dieu a disposé deux luminaires plus éclatants que les autres, le soleil et la lune ; de même, afin que l'homme qu'il avait, par un effet de sa bonté, créé à son image, ne risquât pas d'errer et d'être entraîné vers la mort, il lui a donné, pour le guider dans ses divers devoirs, la dignité apostolique et la dignité royale ».[1]

C'est un bien grand mystère qu'énoncent ces paroles de Grégoire VII. Un mystère complexe, puisqu'elles mettent en rapport deux autorités qui sont l'une et l'autre, en des ordres différents, profondément mystérieuses : l'auto-

1. *Lettre de Grégoire VII à Guillaume le Conquérant*, P. L., CXLVIII, 568. — La même comparaison sera reprise, dans un plus grand style encore, par Innocent III, supra, p. 204.

rité surnaturelle de l'Église et l'autorité naturelle de la cité.

Le mystère surnaturel de l'autorité de l'Église, ce n'était pas ici le lieu de l'exposer. Nous l'avons toujours sous-entendu.

Le mystère de l'autorité civile, pour être d'ordre naturel, reste encore bien étonnant. Il nous faut constater que, de par la volonté de Dieu, de grandes forces mystérieuses, comme elles obligent les hommes à se marier librement, obligent les hommes à se grouper librement en sociétés et à se mettre sous des règles dont ils peuvent bien changer la forme, mais qu'ils ne pourront jamais renverser. Tous leurs efforts et toutes leurs rébellions n'aboutiront qu'à les modifier, non point à les abolir. Et, au fait, la liberté, la vraie liberté, on la trouvera non pas où les lois ne sont plus — c'est la barbarie qu'on y trouvera — mais où elles sont droites, saines, pures, raisonnables. Tant qu'il y aura des hommes, qu'ils le veuillent ou qu'ils ne le veuillent pas, une autorité politique les dominera, pour les libérer ou pour les écraser, et, le plus souvent, pour les libérer et les écraser en même temps. Il n'y a, pour échapper à cette nécessité, que les bêtes ou les dieux, l'homme bestialisé ou le solitaire divinisé par la grâce.

Mais où le chrétien voit le mystère s'accroître encore, c'est lorsqu'il apprend, par l'Écriture,

que les grandes forces politiques faites pour dominer l'humanité sont à leur tour sollicitées par des forces plus hautes, spirituelles, cachées, entre lesquelles le choix est *nécessaire*, et qui, sans toutefois dénaturer ces forces politiques, vont tendre à les infléchir et à les attirer dans leur orbite, comme les astres, sans arracher les océans à la loi de la pesanteur, les soulèvent à soi par les marées.

Le choix entre ces forces est nécessaire. D'un côté le Seigneur et la puissance de sa vertu *potentia virtutis ejus* ; de l'autre les esprits dominateurs du monde des ténèbres *spiritualia nequitiae*.

Quand les forces politiques se laissent solliciter par Satan, il ne faudra pas conclure aussitôt que tout en elles est vicié et qu'elles ont de ce fait perdu tout droit de régner. Ce serait, on le sait, l'erreur de Wicleff et de Hus, dont il faudrait déduire, par une conséquence logique, que le père de famille, s'il est en état de péché mortel, n'a plus aucun droit de commander des choses honnêtes ou indifférentes à son enfant.

Elles n'auront jamais le droit de commander des choses contraires à la loi divine, de prescrire par exemple l'idolâtrie, l'apostasie, le mensonge, l'union libre, etc. Et il faudra sur tous ces points préférer le martyre à l'obéissance.

Mais tant qu'elles procurent par ailleurs le bien commun suffisamment pour empêcher la chute dans la barbarie, et qu'on n'a pas de chance sérieuse de pouvoir, sans précipiter la société dans de pires catastrophes, les renverser pour changer la forme du gouvernement, il faudra reconnaître leur autorité. C'est à de tels gouvernements que saint Paul demandait en fait qu'on fût soumis comme à la volonté de Dieu : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit*. Car tout est préférable à la barbarie. Il vaut mieux mourir en homme que de vivre en bête.

Mais quelle situation ! L'autorité que détiennent les gouvernements est divine. Mais le mode dont ils s'en sont emparés, comme l'usage qu'ils en font, est satanique. Il faut leur obéir et il faut leur résister. C'est un Enfer. On voit en eux Satan qui manie, mais dans les limites seulement où Dieu le lui permet, une puissance qui reste divine. Parlant en général de cette intrication des choses divines et des choses sataniques, saint Grégoire le Grand disait : *Sciendum vero est quia Satanae* VOLUNTAS *semper iniqua est, sed nunquam* POTESTAS *injusta*. Et il ajoutait pour rassurer les chrétiens : *Formidari ergo non debet qui nihil nisi permissus valet*.

C'est presque toujours sous ces traits que les gouvernements se sont manifestés dans l'his-

toire[1] : « Qui ne sait, dira Grégoire VII, que les rois et les chefs temporels ont eu pour ancêtres des hommes qui, ignorant Dieu, se sont efforcés avec une passion aveugle et une intolérable présomption de dominer leurs égaux, c'est-à-dire les hommes, par l'orgueil, la rapine, la perfidie, en un mot par une infinité de moyens criminels, très probablement à l'instigation du prince de ce monde, le démon ».[2] Avant eux saint Augustin avait écrit, de l'Empire romain, le mot fameux : *Remota itaque justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia*? Et cependant saint Augustin louera les soldats qui se battent pour l'empire et il ne voudra pas que, sous couleur de christianisme, on refuse l'obéissance : *Ne quis, ex eo quod a Domino suo in libertatem vocatus est, factusque christianus, extollatur in superbiam et... potestatibus sublimioribus, quibus, pro tempore, rerum temporalium gubernatio tradita est, putet non se esse subdendum.*

Quand le gouvernement sera profondément vicié et que les circonstances ne suffiront pas à justifier, moralement et politiquement — c'est ici tout un : la seule politique digne de ce nom étant une morale, la morale de la cité — un

1. « Les changements de gouvernement, dit avec un pessimisme admirable LÉON XIII, sont loin d'être toujours légitimes à l'origine. *Il est même difficile qu'ils le soient* ». Encycl. aux cardinaux français, 3 mai 1892.

2. P. L., CXLVIII, 596.

coup d'état en vue de le changer, il ne reste qu'un parti à prendre, celui de reconnaître ce gouvernement. Il ne faudra pas lutter contre lui. Mais il faudra lutter sans répit, lutter jusqu'à la mort, contre l'esprit de ténèbres qui l'inspire. C'est la lutte qu'entreprend l'Église. On dira bien sûr, on criera et l'on affichera qu'elle lutte alors contre l'État : le sacerdoce contre l'empire, l'Église contre la patrie ! Mais l'Église ne lutte jamais contre l'État. Elle lutte contre l'Enfer, pour se défendre elle-même, pour délivrer l'État et le rendre à ses vraies destinées. Elle est seule dans le monde à pouvoir s'opposer et survivre à tous les césarismes, celui des césars païens, byzantins ou germaniques, et à toutes les formes de l'impérialisme. Mais même au fort de la lutte, même quand elle est opprimée, elle proclame, avec saint Paul, le droit de l'État.

Est-elle victorieuse ? Elle ne change pas de langage, elle reconnaît avec Grégoire VII ou Innocent III le rôle providentiel de l'État. Elle désire d'abord que l'État vive de sa plus haute vie ; elle l'oblige à prendre conscience de sa dignité providentielle ; à cet effet elle redresse ses erreurs, guérit ses misères, soulève son effort. Et quand elle l'a guéri, purifié, exhaussé, elle le traite comme toutes ces créatures dont Dieu a dit qu'elles étaient bonnes, en le laissant

à ses fins connaturelles devenus fins intermédiaires par rapport à la vie éternelle, et parfois en l'appelant à servir immédiatement les fins surnaturelles. Aujourd'hui comme autrefois l'eau étanche la soif de l'homme, et le pain le nourrit. l'Église n'a rien changé à tout cela. Mais dans la grande quantité des eaux et dans la grande quantité des pains, elle prélève chaque jour une petite partie, celle qui servira pour le Baptême, celle qui servira pour l'Eucharistie. Ainsi, quand il est possible, voudra-t-elle agir avec l'État : quand elle l'aura aidé à recouvrer pleinement et supérieurement sa nature morale et sa dignité providentielle, elle lui laissera la charge régulière de promouvoir à titre de vraie cause le bien commun temporel du peuple chrétien, en se réservant de lui demander directement, en de grandes circonstances, d'être l'instrument de grands desseins : comme la croisade ou comme Lépante.

Mais elle ne cherchera jamais à l'absorber. Sur ce point la doctrine traditionnelle est claire. L'Église, assistée de Dieu, proclame, par la voix de ses grands pontifes, que Dieu a mis dans les cieux, pour éclairer le monde, deux luminaires, le soleil et la lune, l'autorité religieuse et l'autorité civile. Elle sait que cette disposition divine, cette LOI DE DUALITÉ — dont le démon cherche à faire une loi d'*opposition* et dont

elle voudrait faire une loi de *hiérarchie* — durera autant que le monde.

Cette loi n'est pourtant pas éternelle. Car, un jour, apparaîtra la LOI D'UNITÉ, installée dans la Ville-Sainte « qui n'a besoin ni du SOLEIL ni de la LUNE pour l'éclairer, car la GLOIRE DE DIEU l'illumine, et l'Agneau est son flambeau ».

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par Desclée De Brouwer et Cie, Bruges (Belgique). — 55